

EUGEN BISER

MENSCHSEIN UND SPRACHE

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

BRENNER-STUDIEN BAND IV

Herausgegeben von

Ignaz Zangerle, Walter Methlagl, Sigurd Paul Scheichl

Gedruckt mit Unterstützung der Tiroler Landesregierung
und der Diözese Innsbruck

ISBN 3-7013-0668-0

© 1984 Otto Müller Verlag, Salzburg

Umschlaggestaltung: Werner Hölzl, Salzburg

Herstellung: Druckhaus Nonntal, Salzburg

INHALT

VORWORT	7
I. DIE WALDSCHLUCHT oder: Der verlegte Zugang .	9
Einführung	9
Barrieren und Sehweisen	10
Der sprachliche Mikrokosmos	16
Die sprachgeschichtliche Revolution	20
Folgerungen	27
II. DER LÄUTERUNGSBERG oder: Pole und Kraftlinien des Sprachfelds	32
Einführung	32
Sprachliche Grenzwerte	35
Gegensinnige Aussagebahnen	38
Sprachliche Gezeiten	41
Folgerungen	45
III. DAS SPRACH-INFERNO oder: Formen und Folgen der Sprachverstörung	49
Einführung	49
Bezeugungen des Verfalls	50
Der menschliche »Rückschlag«	54
Formen der Sprachverstörung	57
Folgerungen	63
IV. DAS SPRACH-PARADIES oder: Formen des geglückten und beglückenden Redens	67
Einführung	67
Sprachliche Glücksfälle	69

Formen des religiösen Sprachglücks	72
Beglückendes Sprechen	75
Folgerungen	81
ANMERKUNGEN	84
Namenregister	92

Vorwort

Hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen 1982, dienen die folgenden Erwägungen der Unterbauung des dreiteiligen Werks, das mit der Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (von 1970) eröffnet, mit der Untersuchung über Religiöse Sprachbarrieren, der »Logaporetik« (von 1980), fortgeführt und mit der »Logarchetik« unter dem Titel »Aufbruch zum Ursprung« abgeschlossen werden soll. In dieser unterbauenden Funktion knüpft die Studie – schon im Titel – an den Eingangsband meiner Christlichen Anthropologie »Menschsein in Anfechtung und Widerspruch« (von 1980) an, auf den das Todesbuch »Dasein auf Abruf« (von 1981) folgte. Gleichzeitig blickt sie auf Überlegungen voraus, die um das Thema »Theologie als Therapie« kreisen und gegen Jahresende herauskommen sollen. Auf diesen Zusammenhang arbeitet vor allem das Schlußkapitel hin, das unter dem Stichwort vom »geglückten und beglückenden Reden« jenen kaum beachteten Formen menschlicher Beglückung nachgeht, die den scheinbar hochgegriffenen Ausdruck »Sprachglück« ebenso nahelegen wie rechtfertigen.

Für den Autor seinerseits ist es beglückend, daß gerade diese Schrift in der Reihe der »Brennerstudien« erscheint, die durch so herausragende Sprachdenker wie Ferdinand Ebner und Karl Kraus profiliert ist. An sie und an die durch sie und ihre Weggefährten geschaffene Tradition versuchen die folgenden Überlegungen anzuknüpfen, um dadurch eine Brücke über den durch die analytisch-positivistische Sprachforschung aufgerissenen Abgrund zu schlagen.

München, den 5. März 1984

Eugen Biser

I. DIE WALDSCHLUCHT

oder:

DER VERLEGTE ZUGANG

Einführung

Bekanntlich kann man sich, wie das Sprichwort sagt, um Kopf und Kragen reden. Ungleich weniger bekannt ist die Tatsache, daß man sich genausogut in den Himmel der Menschlichkeit hineinreden kann. So gesehen, zwingt sich das Thema »Menschsein und Sprache« geradezu auf. Doch kann sich niemand, der auf diese Thematik einzugehen sucht, zugute halten, daß er über einen freien Zugang zu ihr verfügt. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Zu den vielen Erscheinungsformen menschlicher Selbstentfremdung, von denen die heutige Situation beherrscht ist, gehört auch die, daß der Mensch seinem Wort entfremdet ist. Wenn wir miteinander reden, dann in der Regel so, wie es uns durch die gestanzte, geölte und verflachte Sprache der Medien »vorgespiegelt« und suggeriert wird. So ist das Wort nicht mehr in seiner Originalität, sondern nur noch in zugleich herabgesetzter und reproduzierter Form gegeben. Wir reden miteinander, aber im Zustand einer sprachlichen Selbstentfremdung. Ein Zurück gibt es nicht; vielmehr ergeht es uns wie DANTE zu Beginn seiner Jenseitsreise, von der er einleitend berichtet:

Als ich auf halbem Wege unseres Lebens stand,
Verirrte ich mich einst in einem dunklen Wald,
Weil ich den rechten Weg verloren hatte.

(I,c. 1, 1–3)¹

Nur sind es in unserem Fall nicht die Symbolfiguren der menschlichen Leidenschaft, nicht der Leopard der Sinnenlust,

nicht der Löwe der Herrschsucht und nicht die Wölfin der Habgier, die uns den Weg verlegen, sondern in erster Linie soziokulturelle Gegebenheiten. Was WALTER BENJAMIN vom Kunstwerk sagte, gilt uneingeschränkt auch von der Sprache: sie ist zur Reproduktion ihrer selbst geworden; ihre Norm ist längst nicht mehr das spontane Gesprochensein, sondern ihre Vermittlung durch die technischen Medien². Doch kam das dadurch gekennzeichnete Zeitalter nicht unangemeldet herauf. Der Epoche der technischen Reproduktion ging vielmehr seit alters die der schriftlichen Vermittlung voran. Insofern zieht die Medientechnik nur die bisher letzten und äußersten Konsequenzen aus der Schriftkultur, die uns so selbstverständlich geworden ist, daß wir die mit ihr gegebenen Restriktionen kaum noch empfinden. Zu stark ist bereits die Gewöhnung an die durch die Schriftlichkeit gebildete Sprach-Prothese. Denn zweifellos errichtet auch die Schrift eine zwar unmerkliche, deshalb aber nicht weniger wirksame Barriere zwischen dem Menschen und seinem Wort, die gesehen werden muß, wenn das zwischen beiden waltende ursprüngliche Verhältnis wiederhergestellt werden soll.

Barrieren und Sehweisen

Dante gewinnt den Einstieg in seine Jenseitsreise auf dem Weg durch eine ausgesprochene Aporie, die sich in abgemilderter, aber noch immer dramatischer Form beim Aufstieg zum Läuterungsberg wiederholt. Auf der diamantenen Schwelle zum Eingangstor sitzt ein Engel, der dem Büsser Dante mit der Spitze seines Schwertes sieben Mal das Zeichen für Tod- und Hauptsünden auf seine Stirne ritzt und ihm beim Öffnen der Pforte eine ernste Mahnung mitgibt:

Indem er dann den Einlaß zu der heiligen Pforte aufstieß,
sprach er: Geht ein! Doch hört vor allen Dingen,
wenn einer rückwärts blickt, muß er zurück auch gehn!

(II,c.9,130–132)

Wenn die Szene nichts weiter als eine Allegorie wäre, könnte man sie auf sich beruhen lassen. Doch spricht schon der motivgeschichtliche Zusammenhang, der über NIKOLAUS VON KUES bis zu KAFKA führt, dafür, daß sie gewichtiger ist und symbolhaft genommen werden muß³. Als Symbol verstanden, verschmilzt aber der Engel mit dem, was er sagt und tut. In seiner Warnung klingt dann ein Gefahrenmoment an, das damit gegeben ist, daß er schreibt, das also dem von ihm benutzten Medium eingestiftet ist. Was sich hier, bei der Deutung von Dantes Wächterengel, wie ein aufgesetztes Konstrukt ausnimmt, wird durch die von LUTHER – in erstaunlichem Gegensatz zu seinem geradezu virtuosen Umgang mit dem Medium Schrift und Buch – geübte Medienkritik aufs nachhaltigste bestätigt. In seiner »Kirchenpostille« (von 1522) betont er, daß das „Evangelium eigentlich nicht Schrift, sondern mündliches Wort sein sollte“, da doch Christus selbst nichts geschrieben, sondern nur gelehrt und sein Evangelium „eine gute Botschaft oder Verkündigung genannt“ und damit darauf abgehoben habe, daß seine Sache „nicht mit der Feder, sondern mit dem Mund“ getrieben werden solle. Nur ein ausgesprochener Notstand habe es dann dazu gebracht, daß überhaupt Bücher geschrieben werden mußten. Das aber müsse um so mehr als ein „großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes“ angesehen werden, als dieser Notbehelf der „Art des Neuen Testaments“ nicht entspreche. So sei es – und darin erreicht Luthers Medienkritik einen bis heute nicht überbotenen Höhepunkt – schließlich dazu gekommen, daß man aus dem Evangelium ein Gesetzbuch, aus Christus einen Moses und, wie er mit einer auf Kierkegaard vorgeifenden Wendung hinzufügt, „aus dem Helfer einen Lehrer“ gemacht habe⁴.

Damit greift Luther ebenso auf die paulinische Lehre vom »tötenden Buchstaben« zurück, wie er auf die Überzeugung WILHELM VON HUMBOLDTS vorausweist, wonach die Sprache „meistenteils nur geschwächt und arm gemacht in Schriften und Bücher“ übergeht, weil sich der volle Strom des Geistes nur „durch die tägliche Rede des Volkes“ ergieße⁵. Indessen spricht Humboldt

damit nur in abgeschwächter Form das nochmals aus, was in diabolischer Zuspitzung bereits Mephisto in der Paktszene von GOETHES »Faust« zum Ausdruck gebracht hatte:

Das Wort erstirbt schon in der Feder,
Die Herrschaft führen Wachs und Leder.

Freilich, in der Perspektive von SCHELLINGS Kunstphilosophie gesehen, konnte das Wort keinen schöneren Tod sterben als den in Literatur und Dichtung und ihrem Äquivalent, der bildenden Kunst; wörtlich erklärt er von dieser:

So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort, aber doch auch Wort, doch auch Sprechen, und je vollkommener es stirbt . . . , desto höher ist die bildende Kunst in ihrer Art, während dagegen auf der tieferen Stufe, in der Musik, das in den Tod eingegangene Lebendige – das ins Endliche gesprochene Wort – noch als Klang vernehmbar wird⁶.

Wie aber steht es, wenn das Wort nicht nur unter die Gewalt des »tötenden« Buchstabens gerät und „schon in der Feder“ stirbt, und wenn es auch nicht nur im schönen Mausoleum der bildenden Kunst beigesetzt wird – den Ausdruck »Mausoleum« verwendete SCHLEIERMACHER in seinen »Reden« sogar für das zu einer »heiligen Schrift« gewordene Wort –, sondern wenn diese ihrerseits im Stadium der „technischen Reproduzierbarkeit“ unter das Gesetz der industriellen Produktionsverhältnisse gerät und zur »Ware« wird? Dann ist sogar der von Faust in der Übersetzungsszene durchmessene Bogen überspannt; denn dieser dehnt sich zwar von »Wort« bis zu »Tat«; doch verbleibt er damit immerhin noch innerhalb dessen, was mit dem Wort »getan« ist, zu dem stets auch ein Element des Operationalen gehört. Ganz anders jedoch, wenn die Alternative zu »Wort« wie in dem von Benjamin beschriebenen Fall »Ware« heißt. Dann kann nicht mehr ohne weiteres von einer kulturimmanenten, eigengesetzlich voran-

schreitenden Entwicklung gesprochen werden, weil das Endstadium die Prämissen zerstört. Was als Ware gehandelt wird, hat nichts mehr mit jenem Gebilde zu tun, in dem das Wort nach Goethe, Schelling und Schleiermacher zwar »gestorben«, in seinem Gestorbensein aber immer noch hörbar ist. Dann kann man auch nicht mehr so tun, als handle es sich in dem von Dante, Luther und Humboldt registrierten Vorgang um ein unabwendbares, im Grunde selbstverständliches und deshalb nicht bedenkenswertes Geschick; vielmehr ist es dann ganz unerlässlich, daß dieser Vorgang nach seinen Bedingungen befragt und in seinen Konsequenzen ausgeleuchtet wird. Dann muß gefragt werden, was es mit dem Tod des Wortes in der es verschriftenden Feder auf sich hat.

In der Massenhaftigkeit seiner Reproduktionen ist das zur Ware gewordene Kunstwerk gleichsam in das Räderwerk des technischen Fortschritts geraten und dabei um seine Identität gebracht. Es erleidet, wie BENJAMIN sich ausdrückt, den „Verfall der Aura“⁷. Doch handelt es sich auch hier um einen ausgesprochen »schönen Tod«. Das zeigt sich am deutlichsten in Benjamins Auseinandersetzung mit dem Fortschritt. Zwar spricht er sich dafür aus, daß „der Begriff des Fortschritts . . . in der Idee der Katastrophe“ fundiert werden müsse⁸. Doch tritt ihm aus dem Sturm dieses Entzugs die für ihn wegweisende Gestalt des Engels entgegen, den er in dem Bild PAUL KLEES »Angelus Novus« entdeckt zu haben glaubte⁹. Während der Engel mit weitgeöffneten Augen und ausgebreiteten Schwingen den Betrachter anblickt, wird er vom Sturm des Fortschritts »rücklings«, wie es HANNAH ARENDT beschrieb, in die Zukunft hineingeweht¹⁰. Wie dieses Meditationsbild deutlich macht, führt der Fortschritt deshalb in die Katastrophe, weil er geistig nicht bewältigt ist. Sosehr er vorwärts drängt, macht er gerade dadurch manifest, daß der Mensch des abendländischen, durch den platonischen Denkansatz geprägten Kulturkreises mit dem Rücken zur Zukunft lebt. Mit ihrer Blickrichtung auf das »Wesen« haftet diese Denkweise, wie es mit letzter Klarheit HEGEL aussprach, am »Gewesenen«¹¹. Im Spiegel

des »Angelus Novus« gesehen liegt dem technischen Fortschritt somit eine Denkweise zugrunde, die immer schon »das Nachsehen« hat. Das aber hat zweifellos nicht erst mit dem Entwurf der idealistischen Daseinsdeutung zu tun. Vielmehr folgt PLATON mit seinem Konzept eines überzeitlichen Ideenreichs nur dem Grundzug der Schriftkultur, die für den abendländischen Bereich bestimmend wurde¹². Wer schreibt, archiviert; er sucht dem flüchtigen Ereignis des Augenblicks dadurch Dauer zu verleihen, daß er es in das Gedächtnis der Menschheit »einschreibt«. Er »rettet« dadurch das Geschehende in sein Geschehen- und Gewesensein. Dadurch legt er es gleichzeitig in jenen »Wesensstrukturen« frei, auf die der Blick des idealistischen Denkinteresses gerichtet ist. Schreibend bereitet er das Sein als eine Summe von »Gewesenem« auf.

Kaum einmal wurde diese ausgesprochen »abendliche« Sicht der Dinge geistvoller in Frage gestellt als durch FRANZ ROSENZWEIG in seinem nachgelassenen »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« (von 1964)¹³. Rosenzweig verfolgt die Fatalität des idealistischen Denkansatzes bis in seinen kognitiven Urakt, das Staunen, hinein, das er, wie er der Redewendung »starr vor Staunen« entnimmt, in einem eigentümlichen Zwiespalt begriffen sieht. Während es auf der einen Seite den Blick dafür öffnet, daß »Seiendes ist und nicht Nichts«, spiegelt sich auf der anderen Seite in seinem Erstarrungsmoment die Tatsache, daß der idealistische Blick die Dinge vergegenständlicht, sie also auf ihre Faktizität festlegt, um sie möglichst exakt begreifen zu können. Damit aber hat er sie auch schon aus ihrem Geschehenskontext herausgebrochen und genauso archiviert, wie dies beim Schreiben geschieht. Doch gibt es aus diesem archivierenden Umgang mit den Gegebenheiten überhaupt ein Entrinnen?

Für Rosenzweig, den Verfechter des dialogischen Prinzips, der sich primär am biblischen Denken orientiert, gibt es dies sehr wohl. Denn im biblischen Sinn heißt erkennen soviel wie benennen. Das aber ist ein denkerischer Umgang mit den Dingen, der sie in ihrem Geschichtskontext beläßt und sie lediglich, indem er sie beim

Namen ruft, darin präsent werden läßt, so wie er im Akt der Benennung selbst zur »Geistesgegenwart« gelangt. Anstatt die Dinge in ihr Gewesensein abzudrängen, gibt er sie nun in ihre Zukunft frei. In der Verabschiedung der »Abendsicht« gewinnt er so eine neue, zukunftsorientierte Perspektive, die in Anlehnung an einen augustinischen Sprachgebrauch als »Morgenschau« (*cognitio matutina*) bezeichnet werden könnte. Damit aber hat das Denken auch bereits zu jenem Umgang mit den Dingen zurückgefunden, der von der Sprache vorgezeichnet ist.

Kein Zweifel also, wer über die Sprache nachdenken und sie bis zu jenem Konvergenzpunkt verfolgen will, wo sie aus dem Menschsein hervorgeht und als dessen elementare Selbstdarstellung begriffen werden kann, sieht sich vor die Aufgabe gestellt, eine Art »Schallmauer« zu überwinden. Denn hinter den von der Forschung der letzten Jahre namhaft gemachten Sprachbarrieren erhebt sich eine nicht bedachte, die mit der Schriftlichkeit gegeben ist. Und sie ist, nach vielen Anzeichen zu schließen, die härteste von allen. Die damit angesprochene Aufgabe kompliziert sich noch dadurch, daß es sich keinesfalls darum handeln kann, diese Barriere abzubauen und den Weg in jene Sprach-Anarchie freizugeben, die am Rand der heutigen Lebenswelt bereits emporwuchert. Dafür steht die heutige Kultur mit ihrer Wissenschaft, Philosophie und Literatur viel zu sehr auf dem Fundament der Schriftlichkeit. Was aber neu in den Blick gebracht werden muß, ist die Tatsache, daß auch eine ganze Reihe defizienter Entwicklungen und Ausfallerscheinungen, die zu dem „Unbehagen in der Kultur“ (FREUD), wie es sich heute ausbreitet, beigetragen haben, gleichfalls auf die Schriftlichkeit zurückgehen. Es geht also darum, die mit ihr gegebene Barriere unangetastet zu lassen und sie doch gleichzeitig zu überspringen. Das aber kann kaum wirksamer als durch den Versuch geschehen, das, was ihr vorgeordnet ist, die Sprache, jenseits der verkürzten Sicht, wie sie die Schriftlichkeit bietet und in der philosophischen Sprachanalyse zum Kanon erhoben worden ist, zu Gesicht zu bekommen. Wie aber kann das geschehen?

Eine zwar nicht formelle, aber doch sachliche Antwort darauf gibt das romantische Sprachverständnis, wie es sich in dem von NOVALIS hinterlassenen Romanfragment »Heinrich von Ofterdingen« niedergeschlagen hat. Danach ist die Sprache „eine kleine Welt in Zeichen und Tönen“, die der Mensch unablässig hervorbringt, um „die große Welt beherrschen und sich frei darin ausdrücken“ zu können¹⁴. Redend bringen wir somit einen zeichenhaften Mikrokosmos hervor, der die empirische Welt abbildet und der Einübung in sie dient. So gesehen ist letztes Ziel des menschlichen Redens, mit JASPERS gesprochen, die Weltorientierung, die ihrerseits der Weltbemächtigung Bahn bricht. Umgekehrt heißt das, daß der Mensch auf dem Weg der sprachlichen Selbstdarstellung Herr über die Gegebenheiten seines Daseins wird. In diesem Gedanken lebt eine Erinnerung an die biblische Paradiesgeschichte nach, die den Menschen dadurch zum »Platzhalter« Gottes werden läßt, daß er die Dinge (nach Gen 2,15) beim Namen nennt und dadurch seiner Verfügungsgewalt unterwirft. Das ist nicht ohne einen kritischen Seitenblick auf DESCARTES gesagt. Wird für diesen der Mensch erst durch die Kenntnis der Naturgesetze zum „Herrn und Besitzer der Natur“, so erlangt er für Novalis diese Vorrangstellung schon dadurch, daß er sich in ihr sprachlich vergegenwärtigt und darstellt. Aber gibt es überhaupt so etwas wie eine »sprachliche Selbstdarstellung«?

Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich fast von selbst, wenn man die von Novalis gebrauchte Wendung auch in ihrem anthropologischen Hintersinn gelten läßt. Nach einer bis in die Romantik hineinreichenden Tradition ist der Mensch selbst eine „kleine Welt“, ein individueller Abriß des Universums und somit ein »Mikrokosmos«. So nennt ihn noch GOETHE in der Paktszene seines »Faust«, wenn freilich auch mit der ironischen Konnotation, daß er es als die „kleine Narrenwelt“ immer nur zu einer Karikatur des Makrokosmos bringt¹⁵. Stellt man sich einen Augenblick auf den Boden dieser Tradition, so wird das Novalis-Wort tatsächlich

auf neue Weise lesbar. Dann bildet die Sprache nicht nur, ihrer Einschätzung bis hin zu WITTGENSTEIN entsprechend, die empirische Welt zum Zweck der Einübung in sie und ihre Strukturen ab; vielmehr stellt sich in ihr gleichzeitig auch der Redende selbst in Form einer zeichenhaften Reproduktion dar. Wer redet, bezeichnet dann nicht nur die für seinen Informationsakt relevanten Gegenstände und auch nicht nur die für die Verständlichkeit seiner Information unerläßliche Summe aller Gegenstände, die Welt, sondern gleichzeitig auch sich selbst. Jeder Sprechakt ist dann, unabhängig von seinem jeweiligen Inhalt, auch stets ein Akt sprachlicher Selbstanzeige.

Daß es sich bei diesen Überlegungen um keine unnötige Komplizierung des ohnehin extrem komplexen Sprachvorgangs handelt, wird unverzüglich klar, wenn man den alltäglichen Fall ins Auge faßt, daß einer von sich selber spricht. Im Sinn des Gesagten kommt es dann zu einer Verdoppelung der jeden Sprechakt begleitenden Selbstanzeige, da der Sprechende jetzt von dieser Möglichkeit formellen Gebrauch macht. Er spricht dann von nichts anderem als von dem, was die Sprache ohnehin, nur daß er in der Regel darauf nicht ausdrücklich Bezug nimmt, von ihm sagt. Davon spricht er nun mit einer speziellen Blickwendung und Betonung. Hier ist freilich eine deutliche Einschränkung am Platz. Denn der Übergang von der weltbeschreibenden zur selbstanzeigenden Rede ist hintergründiger, als es den Anschein hat. Zwar handeln schon die ältesten Sprachdenkmäler der Menschheit davon, daß es zu den elementaren Motivationen menschlichen Redens gehöre, dem bedrängten, bestürzten und leidenden Herzen Luft zu machen. So brüllt der vom Tod seines Freundes überraschte Gilgamesch auf wie ein Löwe, als er die Unwiederbringlichkeit des Verlorenen begreift; und ewig alt und jung ist die Klage, in welche Hiob ausbricht, nachdem er zunächst unter der Wucht der schrecklichen Schicksalsschläge, die ihn trafen, sieben Tage und sieben Nächte lang in gramvolles Schweigen versunken war:

Danach öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte den Tag seiner Geburt. Er begann und sprach: Vergehen soll der Tag, der mich geboren, die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen. Ja, dieser Tag, er werde Finsternis! Nicht kümmere sich um ihn die Gottheit droben, nicht leuchte über ihm des Tages Licht!

(3,1ff)

Doch abgesehen davon, daß sich in diesen Klagelauten das individuelle Selbst des Klagenden nur bedingt ausdrückt, hielt sich bis in die Sprachwelt der Klassik hinein das Bewußtsein davon, daß die – konfessorische – Selbstaussage nicht zu den selbstverständlichen Qualitäten des menschlichen Redens gehört, so daß es eines inspiratorischen Impulses bedarf, wenn sie tatsächlich gelingen soll. In der Tiefe seines Grams weiß darum GOETHEs Tasso, dem nach eigenem Geständnis nur die ihm von der Natur verliehene Träne bleibt:

Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede,
Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen:
Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide¹⁶.

Zwar sucht die idealistische Sprachphilosophie, der aus begreiflichen Gründen an der Nivellierung des Verhältnisses von Denken und Reden gelegen ist, die Dinge geradewegs auf den Kopf zu stellen. Wie es noch KANT in seiner »Anthropologie« (von 1798) ausdrückt, ist für ihn die Sprache das „größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen“, und Denken demgemäß ein „Reden mit sich selbst“, so daß das Selbstgespräch als die Urform menschlichen Redens erscheint¹⁷. Und schon AUGUSTINUS, der überragende Protagonist des subjektiven Redestils, kann sich der Engführung seines instrumentellen Sprachverständnisses nur dadurch entziehen, daß er das Gebet, in dem seine Sprache doch wahre Triumphe feiert, kurzerhand aus dem Horizont des Sprachgeschehens

herausnimmt und zu einer Form des »Sich-selbst-Erinnerns« erklärt¹⁸. In der Konsequenz dessen schrumpft die Funktion der Sprache, wie sie Augustinus hier, in »De Magistro« entwickelt, auf einen äußeren Anstoß zur permanenten Selbstverständigung des Geistes zusammen, in welcher dieser mit seinem »inneren Lehrer«, dem ihm einwohnenden Christus, begriffen ist¹⁹. Tatsächlich wird der Rang des sprachlichen Selbstzeugnisses hier wie dort ungebührlich herabgesetzt, wenn Augustinus wie Kant das »Reden mit und über sich« zum Grund- und Normalfall menschlichen Sprechens erklärt. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Nichts ist erstaunlicher als die Tatsache, daß die unter dem Zwang zur »Weltorientierung« entstandene Sprache gegen ihren natürlichen Funktionssinn und damit gegen sich selbst gewendet und als Instrument der subjektiven Selbstaussage genutzt werden kann.

Bevor dem Grund dieser Inversion nachgegangen werden kann, muß noch einmal festgehalten werden, daß es nicht dazu kommen könnte, wenn mit dem menschlichen Reden nicht immer schon eine spontane »Selbstanzeige« verbunden wäre. Wer spricht, dokumentiert akustisch – sich selbst. Er bringt sich im Medium der sprachlichen Verlautbarung selbst zum Vorschein; er setzt einen Akt der Selbstverdeutlichung und Selbstpräsentation. Man könnte auch sagen, er biete ein Sprachbild von sich, indem er den sprachlichen Bildbezug zum Zweck der Selbstdarstellung nutzt²⁰. Nie wurde das kompakter und zugleich suggestiver ausgesprochen als in dem Imperativ, den JOHANN GEORG HAMANN in der als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ verstandenen Schöpfung erfüllt sieht, der aber gleichzeitig auch ein Desiderat alles menschlichen Sprechens zum Ausdruck bringt: „Rede, daß ich dich sehe!“²¹ Daß sich Hamann damit aber nur auf eine unvordenkliche Spracherfahrung einstimmt, zeigt das „Loquere ut videam te!“, das zu den von FRANZ VON BAADER am häufigsten zitierten Worten gehört²².

Indessen bedarf es gar nicht erst der geistesgeschichtlichen Bestätigung, da der Hamannsche Imperativ nur das verdeutlicht, was dem alltäglichen Sprachverhalten, gerade auch im Zeitalter der

elektronischen Vermittlung, ohnehin entspricht. Denn jeder weiß aus vielfacher Erfahrung, daß seine literarische oder telephonische Verständigung ungemein an Plausibilität gewinnt, sobald man den Gesprächspartner persönlich kennengelernt und in seiner sprachlichen Selbstdarstellung erlebt hat. Der visuelle Eindruck, den man von ihm empfängt, bleibt nach Art eines biographischen Interpretaments haften, das dem Verständnis seiner indirekten Mitteilung fortan stets zugute kommt. Es ist, als werde alles, was er schriftlich oder fernmündlich äußert, durch die Erinnerung an sein Erscheinungsbild akzentuiert, strukturiert und erklärt. Ebenso ist aber auch der umgekehrte Vorgang bekannt. Danach machen wir uns beim Lesen eines Textes oder beim Hören einer Stimme unwillkürlich ein Bild von dem jeweiligen Autor oder Sprecher, das dann als hypothetische Verstehenshilfe ins Spiel kommt. Das aber wäre unmöglich, wenn nicht alles menschliche Reden von einer spontanen, wenngleich unausdrücklichen Selbstanzeige begleitet wäre.

Die sprachgeschichtliche Revolution

Dennoch muß das Faktum des subjektiven, konfessorischen und autobiographischen Redens als ein Sonderfall der Sprachgeschichte angesehen werden, zu dem es erst aufgrund einer strukturellen Revolution kommen konnte. Sie bestand, wie schon angedeutet, in jener Umstrukturierung, durch die das Instrument der Verständigung über die Um- und Außenwelt gegen seinen Funktionssinn gewendet und in ein Medium der Selbstmitteilung verwandelt wurde. Anders als die Revolutionen, die der Weltgeschichte ihr äußeres Gepräge gaben, läßt sich diese nicht auf einen oder einige »Täter« zurückführen. Dennoch spricht vieles dafür, daß sie mit der sprachschöpferischen Leistung benennbarer Gestalten zu tun hat, die durchweg der religiösen Sphäre angehören.

So läßt es sich vor allem an der Geschichte der Autobiographie ablesen. Zwar hat sie unbestreitbar eine antike Vorgeschichte, die

man mit CARL SCHNEIDER einerseits auf die Selbstreflexionen in der Art MARC AURELS und andererseits auf die religiösen Bekehrungsgeschichten im Stil des Rhetors AELIUS ARISTIDES zurückverfolgen kann²³. Zu den Zeugnissen aus dieser Vorgeschichte der elaborierten Subjektsprache gehört zweifellos auch das von tiefem Pessimismus stigmatisierte ägyptische »Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele«, der sich im Gefühl, keinen verstehenden Gesprächspartner zu finden, gegen den anfänglichen Einspruch der »Seele« für den Tod entscheidet. Die Stelle beginnt im dreifachen Anlauf mit der Frage:

Mit wem kann ich heute noch reden?
Die eigenen Gefährten sind böse,
die Freunde von heute sind lieblos.
Mit wem kann ich heute noch reden?
Der Sanfte fiel ins Verderben,
Der Freche hat Zutritt bei allen.
Mit wem kann ich heute noch reden?
Nicht einer gedenkt mehr der Lehren der Vorzeit,
Nicht einer vergilt mehr Gutes mit Gutem.

Erfahrungen dieser Art lassen dem Lebensmüden als einzigen Befreier und Retter erscheinen:

Der Tod steht heute vor mir,
wie vor dem Kranken Genesung,
wie wenn man ausgeht nach schwerem Leid.
Der Tod steht heute vor mir,
wie Wohlgerüche von Myrrhen,
wie Schattensitz am kühlen Tag.
Der Tod steht heute vor mir,
wie vor einem, der nach Hause will,
nachdem er jahrelang gefangen lag²⁴.

Dennoch gewinnt die Subjektsprache ihren vollen Ton erst bei den christlichen Autoren, die durch die Sorge um ihr Seelenheil zu einem neuen Interesse am eigenen Ich und seiner Werdegeschichte geführt werden. Noch vor Augustinus ist in diesem Zusammenhang, trotz seines bisweilen fast neurotischen Hangs zur Selbstbe-
spiegelung, GREGOR VON NAZIANZ zu nennen, der seiner Lebensgeschichte ein eigenes Gedicht widmete und, symptomatisch für den ich-bezogenen Stil seines Redens, in dem meisterlich stilisierten »Billet an Eudoxium« (CAMPENHAUSEN) sich so vernehmen läßt:

Du fragst, wie es mir gehe; nun, sehr schlecht. Basilios habe ich nicht mehr, Caesarios ist gleichfalls nicht mehr; der geistige wie der leibliche Bruder sind tot. »Mein Vater und meine Mutter«, so kann ich mit David sagen, »haben mich verlassen«. Körperlich bin ich krank, das Alter kommt über mein Haupt, Sorgen würgen mich, Geschäfte erdrücken mich; auf Freunde ist kein Verlaß, und die Kirche ist ohne Hirten. Das Gute schwindet, das Böse zeigt sich nackt; wir fahren im Dunkeln, kein Leuchtturm erscheint, und Christus schläft. Was tun?²⁵

Wie sehr sich bei ihm bereits die augustinische Ausschließlichkeit von Gott und Ich anbahnt, zeigt sein Ausspruch, daß es ihm nur noch darauf ankomme, „mit dem eigenen Ich und mit Gott Zwiesprache zu halten und sein Leben jenseits der sichtbaren Dinge zu leben“²⁶. Dennoch wird man gegen Schneider daran festhalten müssen, daß die volle Höhe des Autobiographischen erst mit AUGUSTINS Bekenntniswerk erreicht ist²⁷. Diese Rangfolge ergibt sich schon daraus, daß erst Augustinus ein Bewußtsein des von ihm vollzogenen Paradigmenwechsels entwickelt. Aufschlußreich ist dafür die Stelle, die für PETRARCA bedeutsam wurde, als er den Mont Ventoux bestieg, um – nicht ohne Vorbehalte – für sich und seine Nachwelt die Schönheit einer Gebirgslandschaft zu entdecken:

Da gehen die Menschen hin und bewundern die Berggipfel, die gewaltigen Meeresfluten, die breit daherbrausenden Ströme, das Kreisen des Ozeans und der Gestirne – und vergessen darüber sich selbst. Denn sie wundern sich nicht darüber, daß ich all dies . . . nicht hätte aufzählen können, wenn ich nicht die Berge, Fluten, Flüsse und Sterne, die ich einst sah, und den Ozean, von dem ich sagen hörte, drinnen in meinem Gedächtnis sähe und zwar so ungeheuer groß, wie ich sie draußen erblickte²⁸.

Was er hier nach Art eines allgemeinen Versagens beklagt, bringt Augustinus kurz darauf im Stil eines bewußt vollzogenen Paradigmenwechsels zur Sprache:

Jetzt erforschen wir nicht mehr die Himmelskreise noch messen wir die Zwischenräume der Sterne aus oder erkunden wir den Horizont der Erde: Ich selbst bin es vielmehr, der über sich nachdenkt, ich, der Menscheit (ego sum, qui memini, ego animus)²⁹.

Und doch ist es nicht, wie man im Blick auf diese Stelle meinen könnte, das auf sich reflektierende Ich, das in den »Confessiones« das Wort ergreift, sondern das von Gott berührte und dadurch zur »Selbstverantwortung« geführte Subjekt. Auch unter diesem Gesichtspunkt steht das augustinische Bekenntniswerk in einer unvordenklichen, jetzt aber bis in die jüdische Vorgeschichte zurückreichenden Tradition. Sicher ist es kein Zufall, daß die alttestamentliche Exegese auch im Zusammenhang mit Aussagen des Propheten JEREMIA von »Konfessionen« spricht³⁰. Zwar sind in die autobiographischen Äußerungen des Propheten, wie die genauere Analyse zeigt, auch stereotype Formeln der israelitischen Kultsprache eingeschmolzen; dennoch redet hier unüberhörbar, ganz anders als etwa in den »Selbstbetrachtungen« der stoischen Philosophen, das in seinem Innersten getroffene, aufgewühlte und

dadurch zum Reden gebrachte Menschenherz. So kommt es zu dem leidenschaftlichen Ausbruch:

Du hast mich verführt, Jahwe; und ich habe mich verführen lassen. Übermächtig bist du mir geworden und hast mich überwältigt. So bin ich zum Gelächter geworden, ein jeder verspottet mich. Dachte ich aber: ich will nichts mehr von ihm wissen und nicht mehr in seinem Namen reden, da war's in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, verhalten in meinen Gebeinen. Ich mühte mich, es zu unterdrücken, und konnte es doch nicht! (20,7.9)

Der entscheidende Anstoß zur Geburt des subjektbezogenen Redens ergab sich aber dadurch, daß Jesus, gestützt auf diese Sprachleistung, gleichfalls die Gotteserfahrung zum Hebel der Selbstaussage werden ließ. Am beredtesten spricht davon das bei Mattäus und Lukas überlieferte Logion:

Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Verständigen verborgen, Unmündigen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so war es dein Wille! Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.

(Mt 11,25ff; Lk 10,21f).

Gleichzeitig macht die Große Einladung an die Bedrückten und Bedrängten, die in der Mattäus-Version unmittelbar auf diesen Jubelruf folgt, deutlich, daß diese gottbezogene Selbstaneignung nur deshalb zum Reden gebracht werden konnte, weil mit ihr die Quelle einer neuen Mitmenschlichkeit erschlossen worden war (11,28). Dennoch kommt die sprachgeschichtliche Wende von der Objekt- zur Subjektsprache erst dadurch zum Abschluß, daß sich das redende Ich aus dem – thematischen – Rückbezug auf den inspirierenden Gott löst, um sich nun vollends im streng

autobiographischen Sinn auszusprechen. Auf exemplarische Weise geschieht das in der »Narrenrede«, zu der sich PAULUS in der Auseinandersetzung mit der Gemeinde von Korinth hinreißen läßt. Sie beginnt mit den von der ungehemmten Leidenschaft subjektiver Leid- und Selbsterfahrung durchglühten Worten:

Wenn einer prahlt – ich rede jetzt als Narr –, dann kann ich es ebenfalls! Sie sind Hebräer – ich auch; sie sind Israeliten – ich auch; sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch; sie sind Diener Christi – jetzt gerate ich vollends außer mir –: ich noch mehr. Wer leidet unter seiner Schwachheit, ohne daß ich mit ihm leide? Wer kommt zu Fall, und es geht mir nicht brennend nah?
(2Kor 11,21ff)

Damit ist zum ersten Mal der volle Akkord jener Sprache angeschlagen, die durch die lange Reihe der mit GREGOR VON NAZIANZ und AUGUSTINUS einsetzenden Bekenntnisschriften sprachgeschichtliche Epoche machen sollte. Was diese Zeugnisse an introvertierter Sensibilität, an subjektiver Gewißheit, aber auch an Exzessen der Selbstdarstellung und Selbstentblößung umschließen, ist hier, in diesem Ausbruch eines bis ins Innerste herausgeforderten Ich, vorentschieden, angebahnt und grundgelegt.

Umgekehrt wird man sich fragen müssen, ob sich in der gesamten autobiographischen Literatur der Folgezeit ein menschliches Ich je wieder so vollgültig, so impulsiv und sprachmächtig zu äußern vermochte wie hier. Das gilt sogar im Blick auf GOETHE, der sein dichterisches Gesamtwerk, wie HANS-GEORG GADAMER in Erinnerung rief, als eine einzige „große Konfession“ verstand³¹. Somit wird man diese Frage verneinen müssen, selbst wenn man den Bogen der Vergleichszeugnisse bis auf das exorbitante Selbstporträt ausdehnt, mit welchem NIETZSCHE in »Ecce homo« den Schlußstrich unter sein literarisches Schaffen zog. Zwar versteigt er sich zu Sätzen, die eine von keiner Rücksicht mehr kontrollierte – und dabei doch unüberhörbar an die

Hoheitsworte Jesu erinnernde – Selbsteinschätzung erkennen lassen, wenn er von sich sagt:

Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen³².

Doch stellt er dies unter einen ähnlichen, jetzt aber als echte Selbstcharakteristik gemeinten Vorbehalt wie die paulinische »Narrenrede«, wenn er dem das Eingeständnis vorausschickt:

Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heiligspricht: man wird erraten, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, daß man Unfug mit mir treibt . . . Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst . . . Vielleicht bin ich ein Hanswurst³³.

Trotz dieser Übereinkunft fällt der Vergleich jedoch eindeutig zugunsten des paulinischen »Modells« aus. Denn Nietzsche weiß zwar übereinstimmend mit Paulus, der sich im Fortgang seiner »Narrenrede« in den dritten Himmel entrückt und zum Vernehmen „unaussprechlicher Worte“ geführt wußte (2Kor 12,1–4), davon zu berichten, daß auch ihm bei der Konzeption des »Zarathustra« ein Inspirationserlebnis zuteil wurde, verbunden mit dem unabweislichen Eindruck, „bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten“ gewesen zu sein³⁴. Doch sucht man bei ihm vergeblich Spuren jener Distanzierung zu der sich das paulinische Ich inmitten des Berichts über den Offenbarungsempfang bewogen und – befähigt sieht³⁵. Und schon gar nicht kommt es bei Nietzsche zu jener Umpolung der Existenzgefühle, jener Aufwertung der Schwachheit zu gottgeschenkter Stärke, die bei Paulus auf die im Sprach-Exzeß gewonnene Identitätsfindung schließen lassen.

Doch selbst wenn die Gesamtbilanz zugunsten des »Originals« ausfällt und demgemäß gesagt werden muß, daß keine der zahlreichen Nachahmungen des paulinischen Ichstils je wieder die volle Höhe der Erstartikulation erreichte, bleibt es doch bei der Feststellung, daß mit der Konstituierung der Subjektsprache ein neues Kapitel der menschlichen und zumal der abendländischen Sprachgeschichte aufgeschlagen wurde. Es ist das von jenem Ich geschriebene Kapitel, dem ein Gott verlieh, zu sagen, wie und was es leidet.

Folgerungen

Wenn man die Geschichte der mit Paulus einsetzenden und mit Nietzsche, um einen von ihm gebrauchten Ausdruck aufzugreifen, »detonierenden« Subjektsprache überblickt, bestätigt sich, wie sehr diese in ihrer Diktion, in ihrer Gebärde, in ihrer Ausdrucksbreite und Nuancierung durch den jeweiligen Sprecher geprägt ist. Der zu neurotischer Selbstbespiegelung neigende GREGOR VON NAZIANZ redet anders als der die Serie seiner Schicksalsschläge beklagende PETER ABÄLARD, so wie sich der larmoyante Tonfall ROUSSEAU von der glanzlos-herben Sprache der »Selbstbekenntnisse« FRANZ OVERBECKS unterscheidet. Auch wenn man den lebensgeschichtlich vorgegebenen Inhalt beiseite läßt, kommen hier, im Medium der autobiographischen Literatur, zu der auch Brief und Tagebuch gehören, die individuelle Signatur, die sprachliche »Handschrift« und das Eigenprofil des Autors ungleich deutlicher zum Vorschein als bei irgendeiner anderen Äußerung. Das verstärkt die Vermutung, daß sich die Subjektsprache nicht einfach als ein besonderer Zug im komplexen Ganzen der sprachlichen Möglichkeiten herausbildete, sondern daß sie mit einer individuellen Sprachleistung, also mit der sprachlichen Kreativität konkreter Initiatoren, zu tun hat. AUGUSTINUS steht hier, wenn man die Gestalt Jesu beiseite nimmt, auf den Schultern von Jeremia und Paulus. Was seine Abhängigkeit von diesem

anlangt, so bezieht er sich nicht nur, wie die wirkungsgeschichtliche Paulusforschung erkannte, inhaltlich auf ihn; vielmehr läßt er sich auch von seinem Sprachfluß bestimmen, am stärksten dort, wo er sich sachlich mit der paulinischen »Narrenrede« berührt: in seinen »Confessiones«³⁶. Gleichzeitig bleibt er dem alttestamentlichen Initiator darin verpflichtet, daß sich sein Ich nach Art eines Rückgriffs auf das prophetische Modell, anders als das paulinische, auf Gott hin ausspricht; denn es macht nicht zuletzt den Reiz seiner Sprache aus, daß sein »Bekenntnis« zugleich »Lobpreis« und »Danksagung« ist³⁷. Kennzeichnend dafür ist schon der von Augustinus mit besonderer Sorgfalt gestaltete Eingang des Bekenntniswerks, wo er zunächst auf die antike Bestimmung des Menschen als »Mikrokosmos« zurückgreift, um sich von da zur Höhe der neuen Subjektsprache, der Sprache des sich konfessorisch aussagenden Ich, aufzuschwingen:

Groß bist du, Herr, und hoch zu preisen, groß ist deine Macht und unermesslich deine Weisheit! Und doch will dich preisen der Mensch, dieser winzige Abriß deiner Schöpfung, dieser Mensch, der beschwert ist von der Last seiner Sterblichkeit, vom Zeugnis seiner Sünde und damit von dem Zeugnis, daß du „den Hochmütigen widerstehst“. Und doch will dich preisen der Mensch, dieser winzige Abriß deiner Schöpfung. Du selbst bewegst ihn dazu, so daß dich zu preisen seine Freude ist; denn du hast uns zu dir hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir³⁸.

Doch mag es sich in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht verhalten wie immer; soviel steht fest: Sprache ist, bis auf den Grenzfall einer reinen Objekt- und Informationssprache, so elementar mit dem Menschsein verkoppelt, daß sich dieses, explizit oder unausdrücklich, in allen ihren Äußerungen bekundet. Insofern gibt der Sprechende mit seinem Wort nicht nur ein Zeichen der Verständigung mit seinesgleichen; nein, er gestikuliert, wie man im Anschluß an eine Tagebuchnotiz KIERKE-

GAARDS sagen könnte, „mit seiner ganzen Existenz“³⁹. Das heißt dann aber umgekehrt, daß jedes Sprachverständnis zu kurz greift, das diesen Existenzbezug allen menschlichen Redens übersieht. Insbesondere gilt dies von dem instrumentellen Konzept der philosophischen Sprachanalyse. Soweit sie dem logischen Empirismus verpflichtet war, verfolgte sie nach JERROLD J. KATZ das Ziel, „die Philosophie von der Krankheit metaphysischer Spekulation zu heilen“⁴⁰. Denn metaphysische Spekulation war für sie auch dort, wo es ihr um das Ganze im Sinn des Menschlich-Ganzen geht, „eine Krankheit des Intellekts“, der, je nach Stadium, durch therapeutische oder präventive Strategien zu begegnen war. Indessen beugte sich schon der späte WITTGENSTEIN mit seiner ungleich toleranteren Theorie der Sprachspiele der Erkenntnis, daß auf diesem Weg zwar das Modell einer exakt funktionierenden Idealsprache erzielt wurde, dies jedoch um den viel zu hohen Preis einer Entfremdung von Theorie und praktisch-konkreter Sprachverwendung. Das aber kommt bereits dem – indirekten – Zugeständnis gleich, daß im Rahmen einer auf Vollständigkeit bedachten Sprachtheorie der sprechende Mensch nicht außer acht bleiben darf. Sie greift auch dann noch zu kurz, wenn sie ihn lediglich im Sinn einer soziologisch definierten Größe ins Spiel bringt und nicht als jenes einzigartige Wesen, dem es aufgegeben ist, das, was es von Natur aus ist, im Existenzakt seiner Selbstverwirklichung immer erst zu leisten.

Mit ihrem Formalismus weckt die Sprachanalyse somit den Verdacht, daß an dieser Stelle ein gewaltiger Nachholbedarf besteht, dessen Ausgleich höchste Priorität beansprucht. Dabei geht es in erster Linie um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Menschsein und Sprache. Wenn es zutrifft, daß alles Reden von einer subjektiven Selbstanzeige begleitet ist, daß also jeder, der spricht, zugleich ein Zeichen seiner »Geistesgegenwart« und, Hand in Hand damit, ein elementares Signal der Mitmenschlichkeit gibt, ist zu vermuten, daß der signifikante Rückgang an mitmenschlicher Solidarität und Verbundenheit ursächlich mit dem instrumentell verflachten Sprachverständnis der Gegenwartsphilo-

sophie zu tun hat. Dem kann nur auf dem Weg einer radikalen Neubesinnung abgeholfen werden. Denn nur unter der Voraussetzung, daß uns wieder bewußt wird, in wie hohem Grad wir in und mit unserem Reden einander Zeichen einer über die verbale Verständigung hinausgehenden Kommunikationsbereitschaft geben, werden wir die mitmenschlichen und sozialen Möglichkeiten der Sprache ausschöpfen lernen. Wer spricht, will Welt. Aber er will dies im doppelten Sinn dieses Ausdrucks. Er bestätigt mit seinem Wort, soviel an ihm liegt, nicht nur die nach biblischem Verständnis aus dem göttlichen Schöpfungswort hervorgegangene Weltwirklichkeit; vielmehr bekennt er sich gleichzeitig auch zu der gesellschaftlichen, aus der zwischenmenschlichen Interaktion und ihren Trägern gebildeten Welt. Sprechend gliedert er sich, zustimmend und mitgestaltend, in sie ein. Sprechend treten wir heraus aus dem Ghetto unserer Einsamkeit, bekunden wir unsere Sehnsucht nach menschlichem Mit- und Zueinander, gehen wir, um es floskelhaft und doch mit der Redewendungen eigenen Treffsicherheit zu sagen, »aufeinander zu«. So gesehen ist jeder Sprechakt ein Erweis der Liebe, und wäre es auch nur in der rudimentären Form, daß ihm das Wissen um das gegenseitige Angewiesensein zugrunde liegt. Zu eben der Zeit, in der die Sprachanalyse aufkam, hob FERDINAND EBNER darauf ab, als er »Wort und Liebe« auf programmatische Weise miteinander verknüpfte⁴¹. Damit rief er ein Grundverhältnis in Erinnerung. Denn die menschlich gelebte Liebe beginnt und mündet im Wort.

Wie aber die Geschichte der Sprachpolemik lehrt, ist das Wort kaum weniger oft die Tat des Hasses. Das reißt den Abgrund des Sprachproblems aufs neue und jetzt in einer geradezu beängstigenden Tiefe auf. Wie nachhaltig muß das Sprachwesen verstört werden können, wenn sich der Erweis der Liebe in sein Gegenteil verkehren kann? Und wie tief muß der Mensch von sich abfallen können, wenn er mit dem, was der Solidarisierung mit seinesgleichen dient, trennen, kränken und zerstören kann! Das muß so lange unerklärbar bleiben, als es nicht gelingt, die Beziehung von Menschsein und Sprache von ihrer Wurzel her zu erfassen. Alles

drängt somit darauf, dieses Verhältnis genauer zu bedenken, weil nur das vertiefte Wissen darum den Haß eindämmen und die Liebe mehren hilft.

II. DER LÄUTERUNGSBERG

oder:

POLE UND KRAFTLINIEN DES SPRACHFELDS

Einführung

Es gibt Worte, bei deren Gebrauch die Sprache buchstäblich »auf den Prüfstand« gerät. Dann entlarvt sich jedes unrechte Reden als leeres Gerede. Oder es kommt zu einem Stau, in dem sich das Wort gegen seine mißbräuchliche Verwendung aufbäumt und, mit einer biblischen Wendung gesprochen, zum Richter über die „Regungen und Gedanken des Herzens“ wird (Hebr 4,12). Nicht weniger aufschlußreich ist die positive Kehrseite dieser Erfahrung. Dann ist es, als komme die Sprache zu sich selbst und als lege sie von sich aus ihre verborgenen Reichtümer und Fähigkeiten offen. Kaum einmal ist das so sehr der Fall wie beim Gebrauch des Wortes Friede. Daraus mag es sich erklären, daß sowohl ROMANO GUARDINI als auch MARTIN BUBER bei ihren Äußerungen zum Friedensthema übereinstimmend auf die Menschlichkeit der Sprache eingingen. Es war, als habe das Stichwort »Friede« die Sprache genötigt, über ihr Grundverhältnis Rechenschaft zu geben. Während Buber dafür plädierte, daß die „vox humana, die zu Stimme gewordene Essenz des Menschlichen“, nicht länger im Lärm der Stunde überhört werden dürfe, befaßte sich Guardini in aller Form mit dem „erstaunlichen Akt“ des Redens, in welchem sich der Mensch mit dem, was er erkennt und ist, dem anderen so zuwendet, daß „für einen kurzen Augenblick sein Inneres im Raum zwischen beiden offensteht“¹. Dasselbe geschieht bei der Antwort des Partners:

Wieder wird es im personalen Raum offen, und so baut sich, über die Grenze der beiden Innerlichkeiten hinweg, die Brücke des Gesprächs, reiner Ausdruck des Menschseins².

Indessen hat Guardini noch an einer anderen Stelle seines Werks einen zumindest indirekten Beitrag zur Erhellung des Verhältnisses von Menschsein und Sprache geleistet, der freilich in einer Zeit der sich auflösenden Ordnungsstrukturen kaum auf Resonanz stieß. Es handelt sich um die im Rahmen seiner Anthropologie »Welt und Person« (von 1940) entwickelte Lehre von den »Polen des Daseinsraumes«³. Orientierungshilfe ist ihm dafür zunächst die menschliche Körperachse, die durch ihre natürliche Richtung ein Oben und Unten unterscheiden hilft. Dabei bezeichnet das »Oben« die Richtung, zu der wir aufsteigen, uns gegebenenfalls auch »erhoben« fühlen, während das »Unten« die Gegenrichtung der hinabziehenden Schwerkraft, des Absinkens, Fallens und Stürzens angibt. Dieser natürlichen Grundorientierung tritt freilich im »geistig-personalen Raum« eine davon wesentlich verschiedene gegenüber, die jedoch der »natürlichen« durchaus ebenbürtig ist. Sie wird nicht durch »Höhe und Tiefe, sondern als Oben und Innen, Höhe und Innerlichkeit bestimmt«⁴. In dieser Sicht weist das »Oben« weiterhin in die Richtung, in die sich der Mensch übersteigt, die ihm Klarheit, Sinnfindung und Erfüllung verheißt. Dagegen bezeichnet das »Innen« den Ort der Selbstfindung, der Einkehr und Reflexion, des Bei- und In-sich-seins. Damit sind dem Menschen aber auch schon die Bahnen gegenläufiger und doch gleichsinniger Lebensbewegungen vorgezeichnet. In der Richtung nach oben vollzieht sich sein Aufstieg, die – mit HEGEL gesprochen – »Erhebung des Geistes« zu Gott. Die Gegenrichtung nach innen weist ihm dagegen den Weg der Einkehr, von der das berühmte Augustinus-Wort sagt:

Geh nicht nach außen; kehr in dich selber ein, im inwendigen Menschen wohnt die Wahrheit (*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*)⁵.

Indessen bleibt diese geistig-personale Orientierung an die naturhafte zurückgebunden. Das bringt es mit sich, daß sich in den Akt der Einkehr der Sog nach unten einmischen kann, so daß er

in Selbstbezweiflung, wenn nicht geradezu in Selbstzerstörung umschlägt. Anstatt sich selbst zu ergreifen, läßt sich der Mensch dann fallen, gibt er sich dem Spiel der desintegrativen Faktoren preis oder überläßt er sich dem Einfluß manipulatorischer Kräfte. Aber auch der umgekehrte Fall kann eintreten, daß sich in die Erhebung des Geistes zu Gott der Wille zum Selbstsein, zu Geltung, Herrschaft, Überlegenheit und Macht »aufdrängt«. Dann liegt die Gefahr der Hybris und des rücksichtslosen Autonomiestrebens nah. Daß dieses Gefahrenmoment am Ende einer der Reflexivität und dem Subjektivismus verschriebenen Epoche besonders akut ist, hat klarer als alle übrigen NIETZSCHE gesehen und an einer selbst schon vom Geist der Hybris gezeichneten Stelle seiner »Genealogie der Moral« ausgesprochen:

Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgendeiner angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem großen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit . . . ; Hybris ist unsre Stellung zu uns, denn wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Tiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leib auf: was liegt uns noch am »Heil« der Seele!⁶

Mit seiner Lehre von den Daseinspolen und den damit gezeichneten Richtungen der menschlichen Selbstverwirklichung zieht Guardini die Summe aus den tiefsten anthropologischen Einsichten des Jahrhunderts. Sie wurden gewonnen aus der menschlichen Verlust- und Gewinnerfahrung der gegenwärtigen Lebenswelt und gedeutet mit Hilfe von Kategorien, die bereits PASCAL im Rahmen seiner Modal-Anthropologie entwickelt hatte. Danach ist der Mensch nicht oder doch noch nicht das, was er sein kann, sondern meist nur ein noch uneingelöstes Versprechen, ein, wie Nietzsche sagte, »Seil«, das über den Abgrund des ihm

drohenden Selbstverlustes gespannt ist. Wenn er stürzt, verliert er sich, mit HEIDEGGER gesprochen, an das »Man«, verstanden als der Inbegriff der manipulatorischen Tendenzen, das ihn mit den Mitteln seiner unablässigen Einflüsterungen zu einem Leben der Fremdsteuerung, der nur zu bereitwillig übernommenen Schablonen und damit der, wie HERBERT MARCUSE in der Heidegger-Nachfolge sagte, »Eindimensionalität« überredet⁷. Denn dem Menschen ist es auferlegt, das immerfort zu leisten und aus sich zu machen, was er von Natur aus bereits ist; er »hat« sein Wesen nicht, er »ist« es, und das besagt, daß er die volle Höhe seines Menschseins immer erst im Akt seiner bewußten, personal gelebten und verantworteten Selbstverwirklichung erreicht. Deshalb bedarf es der fortwährenden, gleichzeitig nach oben und innen gerichteten Selbstüberschreitung, wenn er jenen »Exzeß« seines Selbstseins erreichen soll, in dem er erst dazu gelangt, das Beste aus sich herauszuholen und den optimalen Gebrauch von seinen Möglichkeiten zu machen⁸.

Sprachliche Grenzwerte

Die angestellten Überlegungen scheinen weit vom Problem der Sprache abzuliegen. In Wirklichkeit führen sie mitten in sein Zentrum hinein. Obwohl er sich thematisch lediglich mit den Strukturen des menschlichen Daseinsraumes befaßte, leistete GUARDINI tatsächlich einen indirekten Beitrag zur Erhellung des Sprachfelds. Um das zu begreifen, muß man sich lediglich vor Augen halten, daß nicht nur in jeder sprachlichen Äußerung eine unwillkürliche Selbstanzeige des Redenden erfolgt, sondern daß die Sprache darüber hinaus in einer strukturellen Entsprechung zum Menschsein steht. In unserem Reden durchmessen wir, wie uns täglich bewußt wird, die Höhen und Tiefen dessen, was wir können, worin wir versagen, was wir sind. Umrißhaft zeichnet sich in dieser Erfahrung die Erkenntnis ab, daß der Mensch in einem mehr als nur instrumentellen Verhältnis zu seiner Sprache steht, ja

daß ihm die Sprache nicht weniger konsubstantial ist als sein Denken, Fühlen und Wollen. Dann aber versteht es sich von der Konstitution des Menschen her, daß sein Sprachfeld sowenig wie seine Selbstwirklichkeit homogen ist. Neben einer Unzahl von mittleren Positionen kennt es zwei ausgezeichnete Grenzwerte, durch die sich seine Signatur bestimmt. Auf den ersten verweist das ironische Nietzsche-Wort:

Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben . . .⁹

Danach ist die Sprache insgeheim vom Glauben an ein letztes, göttliches Ordnungsprinzip geprägt, zu dem sie sich paradoxerweise auch dann noch bekennt, wenn sie es wie in dem Satz des Gottesleugners »Non est Deus« formell bestreitet¹⁰. Auf die Frage des oberen Grenzwerts zurückbezogen, heißt das, daß sich alles Sprechen in einem Bereich bewegt, der durch den Gedanken des Göttlich-Größten umschrieben ist. Darauf bewegt es sich mit seinen Aussagen zu; von ihm her empfängt es seine Sinnzuweisung; durch ihn wird es strukturiert. Sofern in dieser Strukturierung das Grundmuster des anselmischen Gottesbeweises wiederzuerkennen ist, wird man daraus sogar folgern können, daß sich hier, im Verhältnis der Sprache zu ihrem obersten Grenzwert, die Frage ihres Realitätsbezugs entscheidet. Noch vor jeder empirischen Verifikation, die sich aus dem beständigen »Wirklichkeitstest« einer jeden Aussage ergibt, steht der Grenzwert des Göttlich-Größten dafür ein, daß sie, wenn zunächst auch nur mit den an diese oberste Grenze rührenden Aussagen, nicht ins Leere geht, sondern Wirklichkeit bezeichnet und trifft¹¹.

Was die Bestimmung der inneren Sprachgrenze anlangt, so schlägt dafür besonders der von der radikalen Sprachanalyse vom Zaun gebrochene Streit über den durch das Ich eröffneten „privilegierten Zugang“ zum Selbstbewußtsein zu Buch. Nach WILLIAM H. POTEAT versuchte GILBERT RYLE diesen Zugang durch seine These von der „systematischen Flüchtigkeit des Ich“

zu verlegen, weil er meinte, daß nur auf diese Weise sowohl die Süßigkeiten wie die Bitterkeiten des Solipsismus zum Verschwinden gebracht werden könnten¹². Indessen beweisen die Aporien, in die er sich bei diesem Versuch verstrickt, die Unmöglichkeit seines Vorhabens. Im Ich des Redenden öffnet sich tatsächlich ein „privilegierter Zugang“ zum Feld seines Bewußtseins und seiner Sprache. Das unterbaut Guardinis Lehre von den Daseinspolen dadurch, daß sie die Umorientierung von »Oben zu Unten« in »Oben und Innen« mit der Geburt des religiösen Subjekts aus dem Geist des Christentums in Verbindung brachte. Zwar wäre es niemals zu jener Inversion der Aussagerichtung gekommen, die es dem Subjekt ermöglichte, die zum Zweck der »Weltorientierung« (JASPERS) geschaffene Sprache als Medium der Selbstaussage und Mitteilung seiner eigenen Erlebniswelt zu nutzen, wenn der »Sprachbau« nicht von Haus aus an den jeweiligen Sprecher zurückgebunden wäre. Und das heißt des weiteren, daß es nur unter der Voraussetzung zu der »subjektivistischen Kehre« kommen konnte, daß das Ich immer schon eine privilegierte Position im Ganzen des menschlichen Sprachfelds einnahm. Doch war damit lediglich eine der vielen Möglichkeiten der Sprachverwendung gegeben, die genausogut hätte ungenutzt bleiben können. Damit sie sprachgeschichtlich genutzt werden konnte, bedurfte es, um dies nochmals zu unterstreichen, der von den Propheten vorbereiteten und von Paulus ausgewerteten epochalen Sprachleistung, die mit der kulturgeschichtlichen Rolle Jesu in Zusammenhang steht¹³. Nur im Rückgriff darauf ist es möglich – und rechtens –, von der Sprache jenen »konfessorischen« Gebrauch zu machen, der zum Aufkommen der autobiographischen Literatur führte und in ihr seine eindrucksvollste Dokumentation erlangte¹⁴. Wichtiger noch als die Bezeugung aber ist die Selbstverständlichkeit, mit der im abendländischen Kulturkreis ein jeder zu Werk geht, wenn er von seiner Lebensgeschichte, seinen Erfahrungen, Einsichten, Erlebnissen und Hoffnungen spricht.

Gegensinnige Aussagebahnen

Doch der Eindruck der Selbstverständlichkeit ist nur die Folge einer jahrhundertelangen Gewöhnung, die über den strukturellen Unterschied nicht hinwegtäuschen darf. Denn bei näherem Zusehen gestaltet sich das Sprachgeschehen anders, wenn Äußerungen über die subjektive Erlebniswelt gemacht werden, wenn es also nicht seiner natürlichen »Außenorientierung« folgt. Verlässlichstes Indiz dessen ist die mit der Sprachverwendung jeweils einhergehende Stimmung, in der sich der unterschiedliche Einsatz, den die jeweilige Sprachverwendung abverlangt, unmittelbar spiegelt. Obwohl die Möglichkeit eines konfessorischen Redens einer unvordenklichen Gewohnheit entspricht, kostet ihre Nutzung immer noch eine zusätzliche Anstrengung, verbunden mit dem »stigmatischen« Entschluß, den der Übergang zur Bekundung der eigenen Erlebnisse, Befindlichkeiten und Emotionen abverlangt. Wenn dieser Entschluß dann aber einmal gefaßt ist, geschieht alles Weitere mit der Sicherheit, die nur auf der Basis eines Prinzips zustande kommt. Das aber erklärt sich nur daraus, daß das Ich tatsächlich zur Funktion eines »inneren Grenzwerts« gelangte. Wenn es sich auszusprechen beginnt, reißt es das Sprachgeschehen in einer Weise an sich, daß sich alles, was seinen Inhalt ausmacht, Vokabular, Bildwahl, Satzgestaltung, Modulation, seiner Direktive spontan unterordnet. Wie die Sprache an den durch den Gottesgedanken gebildeten oberen Grenzwert »hingegen« ist, ist sie dann auf das Ich »zurückgenommen« und in ihm »zentriert«. Das sollen zwei Beispiele erläutern, denen sich dann ein drittes, zusammenfassendes, anschließt. Das erste entstammt einer Hymne des von der Nachwelt mit dem Ehrentamen »Der Theologe« ausgezeichneten GREGOR VON NAZIANZ, dessen Rühmung der Unüberdenklichkeit Gottes etwas von der Sogwirkung des oberen Grenzwerts erkennen läßt:

Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich ein Menschenwort rühmen, dich, den von keinem Wort

Auszusagenden? Und wie soll dich eine Einsicht schauen, dich, den keiner Einsicht Faßbaren? Unbenannt du allein; denn du schufst jede Benennung! Unerkannt du allein; denn du schufst jede Einsicht! In dir, dem einen, bleibt alles; zu dir drängt alles zugleich. Denn du bist das Ziel aller, einer und alles und niemand, nicht eins, nicht alles . . . Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen?¹⁵

Das zweite Beispiel, das nunmehr den auf das Subjekt gerichteten »Innenzug« der Sprache verdeutlichen soll, ist der berühmten Stelle entnommen, in der AUGUSTINUS im Zug seines Bekenntniswerks über den ihn zutiefst aufwühlenden Tod seines (ungenannten) Jugendfreundes berichtet. So tief ist seine Erschütterung, daß seine gesamte Lebenswelt die Farbe des Todes annimmt:

Wie wurde damals mein Herz von Gram verdüstert! Wohin ich auch blickte, überall begegnete mir der Tod. Die Vaterstadt wurde mir zur Pein, das Elternhaus zu unsagbarem Elend . . . Ich selbst wurde mir zu einer großen Frage, und ich fragte meine Seele, warum sie sich betrübe und so unruhig in mir sei (Ps 42,6), doch konnte sie mir darauf keine Antwort geben. Und wenn ich ihr zusprach: Hoffe auf Gott, gehorchte sie nicht. Und das mit Recht, denn wahrer und wertvoller war doch der Mensch, der Liebling, den sie verloren, als das Phantom, auf das sie hoffen sollte. Nur das Weinen war mir noch süß, die einzige Wonne, die auf die Wonnen der (verlorenen) Freundschaft folgte¹⁶.

Daß die Sprachwelt durch diese gegensinnigen Strömungen aber keineswegs in einen Widerstreit mit sich selbst, sondern erst in die ihr eigene Bewegung gebracht wird, macht schließlich das dritte Beispiel deutlich, das die innere Zuordnung der beiden Orientierungspole und des von ihnen ausgeübten »Sinndrucks« veranschaulicht. Es ist gleichfalls dem augustinischen Bekenntniswerk

entnommen, und zwar dem der Rückschau und Reflexion gewidmeten zehnten Buch, das als solches insgesamt auf das Motiv des »Zu spät« gestimmt ist. In dem gleichzeitig von Schmerz und Beseligung durchpulsten Ausruf gehen die beiden gegensinnigen Sprachbewegungen bruchlos ineinander über, wenn Augustinus bekennt:

Spät habe ich dich geliebt, du ewig alte und ewig neue Schönheit, spät habe ich dich geliebt! Du warst innen und ich war draußen und suchte dich in den Schöngestalten deiner Schöpfung, ich, die Mißgestalt. Du warst bei mir, aber ich war nicht bei dir. Weit von dir abgehalten wurde ich von dem, was nicht wäre, wenn es nicht durch dich wäre. Da hast du gerufen, und dein Ruf brach meine Taubheit; du hast geleuchtet, und dein Blick behob meine Blindheit; ich hab deinen Duft geatmet und verlange nun nach dir; ich habe dich gekostet, und nun hungre und dürste ich nach dir. Du hast mich berührt, und nun brenne ich nach dem Frieden in dir!¹⁷

In beredtem Gegensatz dazu läßt sich beim sprachlichen Umgang mit der Dingwelt keine vergleichbare Bewegung feststellen. Es ist vielmehr, als komme der innere Sprachfluß zu einer Art »atmendem« Stillstand, wenn sich die Sprache ihrer ureigenen Bestimmung gemäß der Gegenstandswelt zuwendet, um sie durch ihre Beschreibung zu sichten und zu klären. Solange der unterschwellige Subjektbezug dabei nicht unterdrückt, sondern aufrecht erhalten wird, können ihr in dieser »Ruhelage« so vollkommene Aussagen gelingen, wie sie im Werk EDUARD MÖRIKES und ADALBERT STIFTERS auf Schritt und Tritt begegnen. Unter dem Druck einer ausschließlich an Fakten orientierten Denkweise kann sie aber auch zu einer geist- und glanzlosen »Objektsprache« erstarren. Thesen wie die durch RYLE vertretene von der „systematischen Flüchtigkeit des Ich“, die auf die Unterdrückung des subjektiven Anteils angelegt sind, leisten dieser Tendenz von der Sprachtheorie her zusätzlichen Vorschub¹⁸.

Der damit heraufbeschworenen Gefahr entgeht die Sprache um so sicherer, je mehr sie sich beim beschreibenden Umgang mit den welthaften Gegebenheiten daran erinnert, daß in einer jeden, auch der scheinbar ausschließlich objektbezogenen Aussage die Subjektivität des Redenden mitgesagt ist. Dann gelingt die Gestaltung solch vollkommener Sprachgebilde, wie sie etwa MATTHIAS CLAUDIUS in seinem »Abendlied« oder GOETHE in »Wanderers Nachtlied« schufen. Ohne daß sich der Blick der Aussage von der Weltwirklichkeit abwendet, kommt in ihr dann doch das erlebende Ich mit zum Ausdruck, weil beides, Subjekt und Dingwelt, durch die Menschlichkeit der Sprache und, tiefer noch besehen, durch den Grenzwert des Göttlichen, aneinander verwiesen sind. So wird Goethes Bild der Gipfelruhe spontan zur Fühlung des Herzensfriedens und dieser zum Vorgefühl der ewigen Zielruhe aller menschlichen Unrast, und dies doch so, daß sich die Sprechintention keinen Augenblick vom Bild der nächtlichen Waldlandschaft abkehrt:

Die Vöglein schweigen im Walde.
Warte nur: balde
ruhest du auch¹⁹.

Sprachliche Gezeiten

Das Mahnwort des Engels am Fuß des Läuterungsbergs „Wer zurückschaut, der muß rückwärtsgehen!“ bringt den Jenseitswanderern beim Einstieg in die Ordnung des Heils zum Bewußtsein, daß ihre Rettung immer noch mit der Gefahr des Rücksturzes verbunden ist. Das ist aus jener Erfahrung der beginnenden, noch keineswegs vollzogenen Umkehr gesagt, die wie so vieles in DANTES »Göttlicher Komödie« mehr der Situation des angefochtenen Diesseits als der eines vorweggenommenen Jenseits entspricht. Wenn der Mensch, mit NIETZSCHE gesprochen, das über den Abgrund gespannte Seil ist, dann schwebt auch er ständig in

der Gefahr, von der Höhe seiner Optimierung in den Abgrund anthropologischer Fehlformen zu stürzen. Je entschiedener die Sprache in ihrer Konsubstantialität mit dem Menschsein begriffen wird, desto klarer stellt sich heraus, daß auch sie demselben Schicksal ausgesetzt ist. In ihrer Optimierung läuft auch sie stets Gefahr, zu einer Zerrform ihrer selbst verkehrt zu werden. Unter diesem Gesichtspunkt war der Hinweis auf die geschichtsbestimmenden Initiativen, die zur Geburt des personalen Subjekts und der auf seine Interessen abgestimmten Subjektsprache führten, noch in einer anderen Hinsicht von Belang. Denn wenn es sich so verhält, daß sich dieses Subjekt einer geschichtsprägenden Initiative verdankt, ist es, ungeachtet seiner naturalen Verankerung, so wenig wie seine Sprache selbstverständlich. Dann kann nicht nur beides entwickelt und kultiviert werden, sondern ebenso gut auch verloren gehen. Dann kann der, der sich in seinen Worten selbst zur Sprache bringt, dieses Medium der Selbstmitteilung auch in ein Instrument der Selbstverweigerung, des Kommunikationsabbruchs und radikaler noch, der Zerstörung der Mitmenschlichkeit verkehren²⁰.

Dennoch ist damit erst eine nachgeordnete Gefahr angesprochen. Vor ihr droht eine noch ungleich größere, die darin besteht, daß sich der Mensch als Subjekt aufgibt, daß er sich als Selbstwesen fallen läßt, manipulatorischen Beeinflussungen unterwirft und dadurch einem Zustand der Fremdsteuerung verfällt. Daraus erklärt es sich dann erst wirklich, daß er auch als Sprachwesen nichts mehr zu sagen hat, und daß seine Sprache Formen annimmt, die auf die Destruktion der Mitmenschlichkeit hinauslaufen. Buchtitel wie »Sprachnot und Wirklichkeitszerfall« (MEIER) oder »Manipulation durch die Sprache« (LAY) lassen erkennen, daß die Sensibilität für das Phänomen einer unter ihr eigenes Niveau abgesunkenen, funktionsverzerrten und damit aus ihrem menschlichen Funktionszusammenhang herausgefallenen Sprache im Wachsen begriffen ist²¹. Ebenso war die alltägliche Verfallsform des Menschseins längst schon Gegenstand kritischer Analysen, vor allem in den Werken MARTIN HEIDEGGERS und MAX PI-

CARDS²². Was aber nur ansatzweise, in erster Linie bei Heidegger, gesehen wurde, ist der Zusammenhang der beiden Problemkreise. Denn man versteht letztlich weder den Abfall des Menschen von dem ihm gesetzten Niveau, wenn man nicht auf die Gefahr des Sprachverfalls achtet, noch die mit ihm signalisierte Krise, wenn man nicht die Möglichkeit des Menschen, sich fallen zu lassen, als seine Urgefahr – und Urversuchung – begreift. Deshalb muß vor jedem weiteren Schritt davon die Rede sein.

Nicht zuletzt spricht für die Entdeckung der Subjektivität im Zug der jüdisch-christlichen Tradition die Tatsache, daß ihre Krise und Gefährdung in erster Linie von Sprechern dieser Tradition, zu denen durchaus auch Picard und Heidegger zu rechnen sind, wahrgenommen worden ist. Indessen weiß schon der Biograph des ANSELM VON CANTERBURY von einem Traumgesicht zu berichten, das dem Heiligen den "Wirbelstrom der Welt" vor Augen führte, angefüllt von Menschen aller Stände und Klassen, die sich willenlos treiben ließen und sich zudem lustvoll von dem Schmutzwasser ernährten, das der Strom mit sich führte²³. Daran anknüpfend entwarf PASCAL das Bild des unter sein Niveau abgesunkenen Menschen, eines Menschseins in der Verfallsform der »Zerstreuung«, in der es sich dem automatenhaften Anteil seiner Natur, der Gewohnheit, überläßt und demgemäß ein Leben der permanenten Abhaltung von seiner personalen Lebensaufgabe führt²⁴. Bei der Beschreibung dieser Verfallsform knüpft er, über die Jahrhunderte hinweg, erstaunlich eng an den Bildgedanken der Anselm-Vita an, wenn er erklärt:

Sorglos eilen wir dem Abgrund entgegen, nachdem wir etwas vor uns aufgebaut haben, das uns hindert, ihn wahrzunehmen²⁵.

In dieser betriebsamen Außenorientierung, mit der sich der Mensch beständig um sein Bestes betrügt, hat er sich als eigenverantwortliches Subjekt bereits aufgegeben und zu dem verurteilt, was die unvermeidliche Folge dieser permanenten Flucht vor sich selber ist:

Entgleiten – etwas Furchtbares ist's zu spüren, wie alles entgleitet, was man besitzt²⁶.

Daran gemessen erzielten die modernen Analytiker allenfalls eine Verbreiterung und Differenzierung, schwerlich aber eine Vertiefung des von Pascal erarbeiteten Befunds. Als Beitrag zur Differenzierung wirkt es, wenn PICARD den von Pascal entwickelten Gedanken der Flucht strukturell ausleuchtet und nach seinen Konsequenzen befragt, um im Ergebnis die tiefgreifende Veränderung deutlich zu machen, die Welt, Landschaft, Dinge und insbesondere der Mensch selbst durch die Fluchtbewegung, in die er hineingeriet, erleiden²⁷. Und eine unbestreitbare »Verbreiterung« ist erreicht, wenn HEIDEGGER die »Fehlform« der alltäglichen Seinsweise ausdrücklich mit der Erscheinung des Sprachverfalls in Zusammenhang bringt. Am eindrucksvollsten geschieht das in seiner Erörterung des »Geredes«, obwohl er diesen Ausdruck nicht in einem abträglichen Sinn verstanden wissen will²⁸. Dennoch zeigt die nähere Bestimmung, daß dabei eine Verfallsform der fundamentalen Gegebenheit zur Diskussion gestellt ist, wonach sich der Mensch im Akt seines Redens substantiell und nicht nur im Sinn einer informativen Äußerung ausspricht²⁹. Zwar erfüllt auch das Gerede den Tatbestand des Redens, doch gerade nicht in Form einer akthaften Zuwendung, sondern verflacht zu einer Betriebsamkeit, die sich auf manipulativ vorgegebenen Bahnen bewegt. So betätigt sich der Mensch im Mitvollzug des allgemeinen Geredes gerade nicht als personales Selbstwesen; vielmehr gerät er damit vollends unter das Diktat des die ganze Alltagswelt beherrschenden »Man«, das ihn dadurch von selbstverantwortlichem Tun entlastet, daß es ihm die Last des eigenen, aus persönlicher Einsicht gewonnenen Urteils abnimmt. Unausdrücklich, aber ganz unüberhörbar, ist darin mitgesagt, daß die Sprache in den Abfall des Menschen von sich selbst mit hineingerissen wird, wie es schon der als Fehlform von »Rede« gebildete Ausdruck »Gerede« zu erkennen gibt. Auf einen nicht unwichtigen Tatbestand weist in diesem Zusammenhang, vermut-

lich in Anlehnung an die Analyse Heideggers, Picard in seiner »Flucht vor Gott« hin, wenn er von der „Sprache der Flucht“ feststellt:

Es ist nicht wie in der Welt des Glaubens, wo eine Aktion geschieht, wenn ein Wort sich aus dem Schweigen erhebt; hier in der Sprache der Flucht gibt es nicht mehr die Distanz zwischen Schweigen und Wort, hier braucht man nicht mehr den Sprung vom Schweigen in das Wort zu wagen, beide sind miteinander in dem Gemurmel aufgelöst . . . Der Mensch kann es wagen, das Gefährlichste in dieser Sprache auszudrücken, es sieht in dem Gemurmel aus wie das Ungefährlichste, und das Neue sieht aus wie das Alte, es ist alles wie schon lange vorgemurmelt, es wird alles schal³⁰.

Folgerungen

Schon aus dieser knappen Bestandsaufnahme ergibt sich, daß es zum Geschick des Menschen gehört, sich nicht ständig auf der Höhe seines Selbstseins halten zu können. Er ist das Wesen, dem es von seiner geistigen Seinsbestimmung her aufgegeben ist, das, was er naturhaft ist, immer erst noch aus sich zu machen. Aber er ist auch derjenige, der darin immer wieder gegen seinen Wesensauftrag verstößt, der von sich abfällt, um ein Leben der Fremdbestimmung und Manipulation zu führen. Auf die Frage: Ist der Mensch, was er sein kann? muß darum mit einem Vorbehalt geantwortet werden. Und der besagt: Er ist es längst nicht immer, und auch dann, wenn er es versucht, oft nicht in dem ihm zugedachten und erreichbaren Maß. Und es gehört zu seiner Lebenstragik, daß er gerade dann, wenn er, mit PASCAL gesprochen, versucht, sich zur Höhe des Engels zu erheben, Gefahr läuft, zum Tier herabzusinken und seine Sinnbestimmung dadurch grotesk zu verfehlen³¹.

Wenn man das nicht wie ein Unbetroffener zur Kenntnis nehmen, sondern es sich als mögliche Direktive gesagt sein lassen will, wird man sich zunächst um eine Erklärung dieses seltsamen Befunds bemühen müssen. Dazu gehört aber vor allem die Erkenntnis, daß es mit einer Wesensbestimmung des Menschen, wie sie der philosophischen Anthropologie als letztes Erkenntnisziel vorschwebt, nicht getan ist. Denn wenn der angesprochene Befund etwas lehrt, dann die Tatsache, daß der Mensch gerade nicht als »Wesenheit«, sondern allenfalls als »Geschichtswesen« gedacht werden muß. Das aber besagt, daß er vor allem, was er ist und tut, eine Geschichte mit sich selbst durchlebt³². In dieser Geschichte, die der konkreten Geschichtsfähigkeit des Menschen vorausliegt und sie als solche überhaupt erst ermöglicht, geht es um die eine, lebensbestimmende Grundentscheidung, die ROMANO GUARDINI mit der Formel von der »Annahme seiner selbst« umschrieben hat³³. Doch diese steht keineswegs in seinem freien Ermessen. Vielmehr ist er, wie die gerade heute immer neu aufbrechende Identitätsnot lehrt, bei der Lösung dieser entscheidenden Aufgabe auf den Zuspruch und die Zuwendung seines Mitmenschen angewiesen. Er braucht die ihm immer neu entgegengebrachte Bestätigung durch den andern, um sich annehmen und den Akt der Identifikation mit seiner Selbstwirklichkeit gegen die desintegrativen Kräfte der Zeit durchhalten zu können. Und doch ist der mitmenschliche Zuspruch nur ein Vorspiel. Denn er braucht vor allem die mitteilende Selbstzusage Gottes, um das Ziel seiner Selbstverwirklichung erkennen und von seinen Fähigkeiten den optimalen Gebrauch machen zu können. Erst im Dialog mit dem seiner Sinnfrage antwortenden Gotteswort erfährt er mit letzter Klarheit, wo es mit ihm hinauswill und worin das Ziel seines Selbstseins letztlich besteht. Damit aber sieht er sich erneut vor das Sprachproblem gestellt. Denn vom Ziel seines optimalen Seinkönnens weiß er nur durch das Wort der Offenbarung; und den mitmenschlichen Zuspruch empfängt er allein im Wort der Anerkennung, der Bestätigung und Liebe.

Damit drohen sich aber die Verhältnisse in dem Augenblick, wo sie sich endgültig zu klären schienen, heillos zu verwirren. Denn zeigte nicht die Daseinsanalyse Heideggers, daß die Sprache mit in den Verfall des Menschseins hineingerissen ist? Wie aber kann eine im Verfall begriffene Sprache den Weg zum integralen Menschsein zeigen? Wie soll die auf die bare Eindimensionalität niedergeschlagene Sprachform des Geredes etwas von der »Höhe« der menschlichen Wesensbestimmung deutlich machen? Und wie soll man aus dem pausenlosen »Gemurmel« den göttlichen Ruf zu personalem Selbstsein heraushören? Läuft das nicht auf das Paradox des Münchhausen hinaus, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht?

Die Situation wäre tatsächlich fatal, wenn die Sprache nicht beides wäre: Medium der Selbstaussage und Signal des Selbstverlustes, und wenn sie nicht noch in ihrer Verfallsform auf ihre höheren Möglichkeiten zurückwiese. Auch das ergibt sich aus der Konsubstantialität von Mensch und Sprache. Sie weiß noch im Verfall um ihre höhere Bestimmung, weil der Mensch sich selbst in seinem Fall überragt. Ihm ist, um es konkret zu sagen, ein Wächter in eigener Sache beigegeben. Und der besteht in seinem Existenzgewissen, das den bekannteren ethischen, ästhetischen und logischen Gewissensformen vorgeordnet ist. Im Unterschied zu diesen urteilt es nicht über Recht und Unrecht, Stil und Geschmack und auch nicht über Fragen der intellektuellen Redlichkeit, sondern über den Grad der Treue, den der Mensch seiner innersten Bestimmung gegenüber wahrte. Im Ruf dieses Existenzgewissens wird uns klar, ob wir der Aufgabe, wir selbst zu sein, genügten, oder ob wir uns den nivellierenden Tendenzen der Massengesellschaft überließen. Was das für das Schicksal der Sprache besagt, kann nur eine genauere Analyse lehren. Nachdem sie in ihrer substantiellen Verflochtenheit mit dem Menschsein ersichtlich wurde, muß im einzelnen gezeigt werden, was es mit ihrer Leistungskraft und ihren Verfallsformen auf sich hat. Deshalb stellt sich hier, am Ende des ersten Durchgangs, die Aufgabe, die Sprache unter diesem Doppelaspekt ins Auge zu

fassen. Sie muß als die geistige Urtat des Menschen gesehen werden, die wie jedes große Aktionsziel auch verfehlt werden kann und dann zur Zerrform ihrer selbst herabsinkt. Und es muß deutlich werden, daß sie noch in ihrem Verfall die Spuren einer Bestimmung erkennen läßt, die weit über ihren durchschnittlichen Gebrauch hinausweist. Erst unter der Voraussetzung, daß es gelingt, diese kaum gekannten und wenig genutzten Sprachmöglichkeiten glaubhaft zu machen und sprachliche Wege zu einem geglückten Menschsein nachzuzeichnen, ist die Aufgabe, die sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Menschsein stellt, zu Ende gebracht.

III. DAS SPRACH-INFERNO

oder:

FORMEN UND FOLGEN DER SPRACHVERSTÖRUNG

Einführung

Wie auf DANTES Jenseitsreise kommt man auch auf dem Weg durch die Sprachwelt nur so zur Höhe des Paradieses, daß man zunächst die Tiefen des Sprach-Infernos durchmißt. Gemessen am Ausgangsgedanken vom unentflechtbaren Zusammenhang von Sprache und Menschsein besteht diese Tiefe darin, daß die Sprache aus ihrer Verankerung im Menschlichen losgerissen und dadurch in ihrem Grundgefüge zerstört wird. Was dann geschieht, macht ein von HEIDEGGER in Erinnerung gerufenes Briefwort HÖLDERLINS deutlich, das die Sprache „der Güter gefährlichstes“ nennt¹. Was das Dichterwort damit denunzieren will, gewinnt sein volles Profil erst im Kontrast mit der Stelle aus dem Entwurf zur Hymne »Friedensfeier«, die der Sprache so sehr das Menschliche zutraut, daß sie es geradezu mit ihr gleichsetzt:

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander².

Aber wenn wir im Gespräch nicht nur miteinander reden und voneinander hören können, sondern das Gespräch, in dem wir stehen, sosehr aus unserer Wesenstiefe heraus führen, daß wir es, tiefer besehen, zugleich »sind«; wie steht es dann mit dem Abgrund, den das Wort von dem »gefährlichsten« der dem Menschen gegebenen Güter aufriß? In welchem Sinn, so ist dann

zu fragen, besteht in der Sprache eine Gefahr? Kann sie dem Menschen selbst gefährlich werden? Oder spiegelt sich in ihr nur seine eigene Gefährdung? Wenn aber das erstere der Fall ist: wie kommt es dann dazu, daß sich das Natürlichste von der Welt, das Gespräch unter Menschen, in einen Gefahrenherd verwandeln kann?

Bezeugungen des Verfalls

Der scheinbar unbedenklichere Fall wäre dann gegeben, wenn die aufgeworfenen Fragen etwas trafen, was auf einen »Sprachverfall« schließen ließe. Davon wußten frühere Zeiten nichts. Sie sprachen zwar von der Überwältigung dessen, der so sehr an die obere Sprachgrenze getrieben wurde, daß er sie als das Ende seiner Ausdruckswelt empfand, so daß er verstummen mußte. Das war der Fall der Propheten und Mystiker, die sich in der Überwältigung durch das Gottesgeheimnis zum Schweigen gebracht sahen. Eindringlich zeigt das die Reaktion des Propheten Jesaja in seiner Berufungsvision, die in der durch die Qumran-Texte begünstigten Lesart lautet:

Weh mir, ich muß schweigen; denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen . . . und habe doch mit eigenen Augen den König, Jahwe Zebaot, geschaut! (6,5)³

Nicht minder eindrucksvoll wirkt ein Wort aus den »Liebesgesängen an Gott« von SYMEON, DEM NEUEN THEOLOGEN, der zwischen Verstummen und Zeugnispflicht hin- und hergerissen ist:

Meine Zunge findet keine Worte; denn was in mir geschieht, sieht zwar mein Geist, doch kann er es nicht deuten. Er betrachtet und will es aussprechen, aber das Wort stellt sich nicht ein. Er schaut das Unsichtbare, das aller Gestalt Ledige, das durchaus Einfache, nicht Zusammengesetzte, an Größe

Unendliche. Er erblickt keinen Anfang und schaut kein Ende, und er ist keiner Mitte bewußt und weiß nicht, wie er das ausdrücken soll, was er erschaut. Etwas Ganzes erscheint, wie ich meine, doch nicht im Wesen selbst, sondern durch Teilnahme. Denn am Feuer entzündest du Feuer, und das ganze Feuer empfängst du: jenes aber bleibt ungemindert und ungeteilt wie vordem . . . Ich weiß nicht, was ich davon sagen soll, und ich wollte schweigen – daß ich es doch vermöchte! Aber das Wunder, des Schauers voll, erregt meine Seele und erschließt meinen unreinen Mund: und der nun in meinem dunklen Herzen den Anfang gemacht hat, zwingt mich Unwilligen zum Reden, zum Schreiben⁴.

Doch das sind lediglich Dokumente des Verstummens, und in beiden Fällen sogar nur eines momentanen, um der Verkündigung willen bald wieder aufgegebenen Schweigens. Dagegen gehört die Erfahrung der sich verweigernden, der versagenden und schließlich verfallenden Sprache ausschließlich der Gegenwart an, die deshalb als eine Krisenzeit im Ganzen der menschlichen Sprachgeschichte zu gelten hat. Es entspräche nicht der gerade von BUBER registrierten – und kritisierten – Reflexivität dieser Weltstunde, wenn der Sprachverfall nicht auch empfunden und in dem dafür sensibelsten Raum, dem Bereich der Literatur, dokumentiert worden wäre⁵. Das geschah sogar wiederholt, zunächst in HUGO VON HOFMANNSTHALS »Brief des Lord Chandos« (von 1902) und dann, mit einer Wendung ins Kommunikationskritische, in FRANZ KAFKAS Parabel »Eine kaiserliche Botschaft« (von 1919)⁶. Der von Hofmannsthal beschriebene »Fall« des als Repräsentant seiner eigenen Schaffenskrise eingeführten Lord Chandos besteht darin, daß ihm die Fähigkeit abhanden kam, „über irgendetwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen“; selbst die häufigsten Worte, so gesteht er, seien ihm „im Munde wie modrige Pilze“ zerfallen. Und so sei es ihm auch mit den Menschen und ihren Handlungen ergangen:

Es gelang mir nicht mehr, sie mit dem vereinfachenden Blick der Gewohnheit zu erfassen. Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die hindurch man ins Leere kommt⁷.

Während sich dieses Dokument durch den auffälligen Gegensatz zu der Eloquenz, mit der von dem erlittenen Sprachverlust die Rede ist, in einem unübersehbaren Selbstwiderspruch bewegt, vermittelt KAFKAS »Kaiserliche Botschaft« tatsächlich einen Eindruck von der Ausweglosigkeit, welcher der Überbringer der Botschaft angesichts der sich ins Endlose dehnenden kaiserlichen Gemächer, Treppen und Höfe verfällt. Kaum hat der sterbende Kaiser dem Boten das Wort ins Ohr geflüstert, setzt dieser auch schon alle Kraft daran, den riesenhaften und zudem labyrinthisch gebauten Palast hinter sich zu bringen. Doch selbst wenn dies gelänge, „nichts wäre gewonnen“; denn:

Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt⁸.

So weit ist es also in einem Jahrhundert gekommen, das wie kein anderes im Zeichen der wiederentdeckten Sprache, aber auch der ins Unabsehbare erweiterten Kommunikation und nicht zuletzt, in schroffem Gegensatz dazu, des Sprachmißbrauchs in Propaganda und Indoktrination stand! Die Sprache verweigert sich ihrem Verwender. Ungeachtet ihrer analytischen Durchforstung und massenhaften Vervielfältigung steht sie ihm in Grenzfällen, wie sie der Chandos-Brief signalisiert, nicht mehr zu Gebot, so daß die einfachsten Wortbildungen und Sprechakte nicht mehr gelingen wollen. Doch selbst wenn sich diese erste Barriere überwinden

ließe, wäre damit, um es in der Sprache des Kafka-Textes zu sagen, nichts gewonnen. Denn die Sprache ist, wie die Einbeziehung des rezeptionstheoretischen Gesichtspunkts in ihr Theoriekonzept immer klarer erkennen läßt, so sehr Medium der Mitteilung, daß mit ihr so lange nichts getan ist, als das, was sie zu sagen hat, nicht auch aufgenommen und verstanden wurde. Im Sprechakt geht der Redende so sehr aus sich heraus, daß er zu einer Fiktion seiner selbst wird, wenn er nicht ans Ziel seiner Mitteilung gelangt. Deshalb ist die Sprache kein »Sein«, sondern ein Vorgang, der seine ganze Wirklichkeit darin hat, daß er sich ereignet. Sprachtheoretisch gesehen wirkt sich das dahin aus, daß der Sprechakt erst in seiner spiegelbildlichen Entsprechung mit dem Rezeptionsvorgang voll zu verstehen ist, so wie sich die Rezeption umgekehrt als eine nach- und mitvollziehende Wiederholung des Sprechakts darstellt. Niemand wird verstanden, der sich seine Aussage nicht zugleich selbst »gesagt sein läßt«; und niemand versteht, der sich das Vernommene nicht zugleich »selber zusagt«.

Ungeachtet der mit den Mitteln der modernen Nachrichtentechnik ins Gigantische gesteigerten Kommunikationsmöglichkeiten ist aber gerade hier ein zweiter, im Vergleich zu der von Hofmannsthal signalisierten Sprachnot womöglich noch tieferer Bruch eingetreten. Auch das kompetent gesprochene Wort gelangt nicht mehr ans Ziel; es bleibt buchstäblich, mit dem von Kafka gewählten Bild ausgedrückt, »auf der Strecke«. Obwohl Nachrichten augenblicklich bis an jeden beliebigen Punkt der Erde übermittelt und inzwischen sogar Bilder von den Jupitermonden und dem Saturnring empfangen werden können, scheint sich der geistige Weg zum Rezipienten im selben Maß zu komplizieren, wie sich der akustisch-optische verkürzt. Wir können uns allenthalben Gehör verschaffen – und verstehen einander doch nicht; wir können jederzeit angerufen werden – und sind füreinander doch unerreichbar. Zur selben Zeit, zu der Sichttelephone und armbanduhrengroße Fernsehapparate entwickelt werden, scheint sich der Abstand von Mensch zu Mensch ständig zu vergrößern und nahezu unüberbrückbar zu werden. Kommunikation ist die Regel,

wirkliche Verständigung die Ausnahme. Am Ende aller Bemühungen, die Kommunikationskanäle zur gleichen Zeit zu vermehren und zu verkürzen, steht die resignierende Einsicht: Wer kommt hier schon durch, und gar mit der Botschaft eines Sterbenden!

Der menschliche »Rückschlag«

Auch unabhängig vom Gedanken der Konsubstantialität von Mensch und Sprache drängt sich hier spontan der Eindruck auf, daß der Mensch von dieser zweifachen Sprachkrise mitbetroffen und, tiefer als es zunächst den Anschein hat, in Mitleidenschaft gezogen ist. Denn nur der redende und in aktiver Kommunikation stehende Mensch ist ganz er selbst. Wird ihm die Kommunikationsbahn abgeschnitten, so erleidet er einen Prozeß der Selbstentfremdung, der ihn schließlich in einen Zustand sprachunfähiger Inkrustation versetzt, wie ihn KAFKA in seiner unter „großem Widerwillen“ niedergeschriebenen Erzählung »Die Verwandlung« (von 1912) beschrieben hat⁹. Schlagartig, von einem Tag zum andern, wird der unglückliche Gregor Samsa zum insektenhaften Zerrbild seiner selbst, ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Seinen und unfähig, sich ihr verständlich zu machen, und in dieser widerwärtigen Fehlgestalt doch die leibhaftige Anklage gegen den Liebesentzug, der ihn in diesen hoffnungslosen Zustand versetzte. Nein, Sprachverfall und Kommunikationsabbruch sind mehr als nur Symptome, die auf eine pathologische Verfassung des heutigen Menschen schließen lassen. Sie sind Signale, in denen sich das gestörte Menschsein deutlicher als in jeder Selbstanalyse bekundet. In dem von Lord Chandos erlittenen Sprachverfall wird deutlich, daß sich der Mensch der Gegenwart nicht mehr in der Hand hat, daß er längst aufhörte, der von DESCARTES erwartete »Herr und Besitzer der Natur« zu sein, daß ihm vielmehr im Exzeß der technisch organisierten Lebenstat – wie PASCAL es sah und aussprach – alles, was er besitzt, »entgleitet«. Und die Umstände,

unter denen dies geschieht, lassen keinen Zweifel daran, daß dazu auch das kostbarste seiner »Besitztümer«, sein Selbstbesitz, gehört.

Kommt hier, im Phänomen des Sprachverfalls, eher die »Unfertigkeit« des Menschen zum Vorschein, die NIETZSCHE veranlaßte, ihn das „noch nicht festgestellte Tier“ zu nennen, und ihn in der Optik ARNOLD GEHLENS als »Mängelwesen« erscheinen ließ, so deutet die von Kafka herausgestellte Kommunikationskrise eindeutig auf eine »Störung« im Menschsein der Gegenwart hin¹⁰. Das eine hat also mehr mit einer unzulänglichen Integration, einem Defekt in der Selbstverwirklichung, das andere eher mit einer Abhaltung von sich selbst zu tun. Zum ersten Krisenbereich gehört – neben der Erscheinung des fremdgesteuerten und manipulierten Menschen – die Unfähigkeit vieler, sich mit der Tatsache ihrer Existenz abzufinden und zu ihr ein affirmatives Verhältnis zu gewinnen. Denn viele Zeitgenossen erwecken den Eindruck, unbeteiligt neben ihrem Dasein einherzuleben, weil es ihnen als eine unerwünschte Auflage, wenn nicht geradezu als Zumutung vorkommt. So versagen sie vor der Aufgabe, die GUARDINI als die der »Annahme seiner selbst« beschrieben hat. Das ist das menschliche Krisenbild, das der im Chandos-Brief beschworenen Sprachkrise entspricht. Seinem Verfasser sind die alltäglichsten Vokabeln und die zur Bildung der ständig verwendeten Sätze erforderlichen Begriffe mit einem Schlag fremd und unerreichbar geworden. Hier wie dort handelt es sich somit um dieselbe Entfremdung, die als solche erneut, jetzt aber mit der Überzeugungskraft einer existentiellen Krisenerfahrung, den Zusammenhang von Menschsein und Sprache bestätigt.

In der von Kafka bezeichneten Kommunikationsstörung kommt demgegenüber die Isolation des heutigen Menschen von seiner Mit- und Umwelt zum Vorschein. Nach GEHLEN an ein Leben aus zweiter Hand gewöhnt, das ihn vielfach sogar an die elementaren Gebrauchsgüter nur noch auf dem Weg technischer Vermittlung herankommen läßt, geht er mehr und mehr der Primärbeziehung verlustig¹¹. Sogar dort, wo er sich noch mit der Natur befaßt, ist die Annäherung von den durch die Umweltverschmutzung

ausgelösten Besorgnissen verschattet. Gleichzeitig schiebt sich die ideologische Fixierung auf den Moloch »Gesellschaft« wie eine unsichtbare Trennwand zwischen ihn und den ihm faktisch begegnenden Mitmenschen. So tritt an die Stelle der von MARTIN BUBER befürchteten Vergegenständlichung des Ich-Du-Bezugs seine Verfremdung in einer sozialen Interaktion¹². Im Gefolge dessen wird die Nächstenliebe – ganz so wie es NIETZSCHE noch ohne Einsicht in das damit eingegangene Risiko gefordert hatte – zur »Fernsten-Liebe«, zu einem Solidaritätserweis auf Distanz, einer Selbstzuwendung im Schatten der Berührungsangst und Hoffnungslosigkeit. Sosehr auch sie noch als Erweis der Mitmenschlichkeit gemeint sein mag, ist sie faktisch doch nur noch das verzweifelte Signal dessen, der sich wie der Verwandelte in der Kafka-Erzählung hoffnungslos in das Gefängnis seiner Einsamkeit eingeschlossen sieht.

Diesem tiefgreifend gestörten Verhältnis zur Welt und Mitwelt entspricht die innere Behinderung des – von außen besehen so vielfach begünstigten – Kommunikationsprozesses. Nicht zuletzt verflacht das Wort des heutigen Menschen deshalb so leicht zur nichtssagenden Floskel, weil es ohne das Vertrauen in seine Rezeption gesprochen ist. Wenn es an seinem Adressaten nicht geradezu abprallt, kommt es doch nicht voll an ihn heran, so daß sich das Gespräch vielfach wie eine Spiegelfechterei ausnimmt. Vermutlich konnte sich der heutige Kommunikationsbetrieb nur deshalb so ungeheuer aufblähen, weil er insgeheim von diesem Mißtrauen gegen seine Effizienz untergraben ist. Und wiederum handelt es sich hier wie dort um dieselbe Krisenerfahrung. Dem heutigen Menschen fehlt das Vertrauen in die kommunikative Fruchtbarkeit seines Wortes, weil er in seinem Verhältnis zum Mitmenschen grundsätzlich beeinträchtigt, frustriert und – gestört ist. In der Passion seines Wortes tritt ihm die ihm ebenso bekannte wie gefürchtete Wahrheit entgegen, daß er in Sachen Mitmenschlichkeit weithin zur Passivität verurteilt ist, womöglich sogar auf verlorenem Posten steht. Wem die »Annahme seiner selbst« nicht mehr gelingt, dem kann auch der Weg zum Andern nicht mehr

offenstehen. In der Kommunikationsbarriere, die sein Wort behindert, tritt ihm der Schatten der Gefängniswand entgegen, die von seiner Einsamkeit gebildet wird. So bestätigt sich aufs neue, wie eng das Schicksal seiner Sprache mit dem seiner Existenz verflochten ist.

Formen der Sprachverstörung

Indessen könnte es nicht zu der Störung im Kommunikationsgang kommen, wenn nicht die Sprache selbst »störanfällig« wäre. Weil sie als eine Art »Protuberanz« des Menschseins, ja als dieses selbst im Modus der Mitteilung angesehen werden muß, ist sie – bei aller Verwendbarkeit – ungleich mehr als ein bloßes Instrument. Deshalb ist sie aber auch sensibler, um nicht zu sagen labiler, als es ein Instrument jemals zu sein vermöchte. Besser als jede Analyse kann darum über die Formen ihrer Anfälligkeit das in der Identität mit ihr gesehene Menschsein Auskunft geben. Nun lassen sich aber beim Menschen zwei Grundformen der Beeinträchtigung unterscheiden. Er kann von sich selbst abfallen; er kann aber auch in die Abhängigkeit von anderen und anderem geraten. Das läßt sich linear auf das Sprachproblem übertragen, wie es sich hier, im Durchgang durch das Sprach-Inferno, stellt. Gestört ist die Sprache demnach dann, wenn sie unter ihr eigenes Niveau absinkt und gegen die ihr eingeschriebene Funktion verstößt. Und sie ist es des weiteren, wenn sie durch außersprachliche Faktoren überfremdet und in ihrem Sinn umstrukturiert wird. Beides gilt es genauer zu bedenken.

Nie ist der Folgezustand des von sich selbst abgefallenen Menschen drastischer und treffsicherer beschrieben worden als in dem Pascal-Wort, wonach der Mensch immer dann, wenn er sich zur Höhe des Engels zu erheben sucht, Gefahr läuft, ins Tierische abzusinken¹³. Genauso hatte es bereits der Renaissance-Philosoph PICO DELLA MIRANDOLA gesehen, als er in seinem Traktat »Über

die Würde des Menschen« (von 1486) den Schöpfer zu seinem irdischen Platzhalter sagen ließ:

Du kannst zum Niedrigen, zur Tierheit, entarten. Du kannst dich aber auch aus freiem Antrieb zur Höhe des Göttlichen erheben¹⁴.

In eine modernere Ausdrucksweise übersetzt heißt das, daß der Mensch im Abfall von sich selbst von einem Wesen der Liebe und Solidarität zu dem der Angst und Aggression entartet. Dasselbe geschieht im ersten Fall der Sprachverstörung. Wer spricht, setzt, grundsätzlich gesehen, ein Zeichen der Liebesbereitschaft und Mitmenschlichkeit. Wenn er dagegen in jener defizienten Weise redet, die mit dem Abfall der Sprache von ihrer Urfunktion gegeben ist, bekundet er Aggressivität, Zerstörungswillen und Haß¹⁵. So kommt es zur Erscheinung der Sprachpolemik, die den Entwicklungsgang der Sprache von Anfang an wie ein dunkler Schatten begleitet. Davon bildet auch der christliche Sprachraum keine Ausnahme. Im Gegenteil; gerade weil das Christentum die Sprache an ihren inneren Grenzwert verwies und dadurch für die Möglichkeit, eine Ausdrucksform der Liebe zu sein, sensibilisierte, ist hier die Gefahr des Absturzes und der Pervertierung besonders groß. Und die Christenheit ist, wie ihre Geschichte nur zu deutlich lehrt, dieser Gefahr von den neutestamentlichen Anfängen an auch immer wieder erlegen.

Das wirkt um so bestürzender, als die Streitreden Jesu und die paulinischen Kontroversen bei aller Schärfe dem Gesetz der Liebe verpflichtet bleiben. So zeichnet Jesus im Mattäus-Bericht ein Bild seiner Gegner, das im Kontrast spiegelbildlich zu seinem eigenen Verhalten gelesen sein will, wenn er ihnen vorwirft, sie legten den Menschen schwere Lasten auf ihre Schultern, ohne zu ihrer Erleichterung auch nur einen Finger zu rühren (23,4), während er von seinem eigenen Joch sagen kann, es sei sanft und leicht, weil er sich selbst mit unter die von ihm aufgebürdete Last stellt (11,28). Ähnliches gilt von den Streitreden des johanneischen

Jesus, der wiederholt inmitten schwerster Auseinandersetzungen, fast wie in einem Akt der Herzensentblößung, Worte reiner Selbstpräsentation formuliert, so etwa in der an seine erbitterten Gegner adressierten Aussage: „Ich bin das Licht der Welt“ (8,12) oder in seiner Antwort auf den Chor des Hasses: „Ich und der Vater sind eins!“ (10,8) Gleiches gilt von den großen Kontroversen, die Paulus austrägt, so von seinem Konflikt mit Petrus, dessen Wiedergabe bruchlos in das Kronzeugnis seiner Christusmystik übergeht (Gal 2,11–20), aber auch von der »Narrenrede«, der stärksten Probe seiner Sprachpolemik, die in dem Geständnis gipfelt: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!“ (2Kor 11,21–12,10)

Ganz anders verhält es sich dagegen mit der – auch vom Zweiten Petrusbrief übernommenen (2,1–7) – Polemik des Judasbriefs (1,5–16), die sich insofern im Kreis dreht, als es ihr mit ihren verblasenen Metaphern noch nicht einmal gelingt, ein klares Bild der Gegner zu entwerfen, die sie „wasserlose, vom Wind dahingetriebene Wolken, zweimal verdorrte und entwurzelte Bäume, wilde, ihre eigene Schande ausschäumende Meereswogen und für die dunkelste Finsternis bestimmte Irrsterne“ nennt (1,12f). Doch wollte es das Verhängnis der christlichen Sprachgeschichte, daß gerade diese Form von Polemik Schule machte. Von der langen Reihe der patristischen Beispiele sei lediglich die Tertullian-Schrift »Über die Schauspiele« erwähnt, die schon von NIETZSCHE als das Dokument eines lange zurückgestauten Hasses empfunden, und von HANS VON CAMPENHAUSEN als etwas „bis zum Sadismus Wildes, Grausig-Grandioses“ bezeichnet wurde; denn TERTULLIAN »tröstet« die verfolgten Christen seiner Zeit tatsächlich mit der Aussicht auf das »ganz andere« Schauspiel der göttlichen Endabrechnung:

Da werden wir staunen, da werden wir lachen! Welch ein Spaß, welch ein Vergnügen, wenn ich die Menge der Könige sehe, von denen es hieß, sie seien in den Himmel eingegangen, wie sie zusammen mit Jupiter und den angeblichen Zeugen dieser

Vorgänge im Abgrund der Finsternis stöhnen! Und dann erst die Statthalter, die den Namen des Herrn verfolgten: sie werden in gräßlicheren Flammen vergehen als diejenigen, mit denen sie so lustig gegen die Christen gewütet haben!¹⁶

Überboten wird dieser Eindruck allenfalls noch von dem Urteil des Christentumskritikers KELSOS, der den Christen vorwirft, „sich gegenseitig mit den ärgsten Lästerungen“ anzugreifen, zumal er darin von der selbstkritischen Äußerung des GREGOR VON NAZIANZ bestätigt wird:

Um der Wahrheit willen haben wir einander belogen, um der Liebe willen haben wir Haß aufkommen lassen, wegen des Ecksteins haben wir uns entzweit, und wegen des Felsens gerieten wir aneinander!¹⁷

Auch die folgenden Epochen seien mit je einem Beispiel vergegenwärtigt, zumal es sich dabei um paradigmatische Kontroversen handelt. Die erste entbrennt auf der Höhe des Mittelalters zwischen dem sogar dem Freundeskreis durch seinen Hang zum Extremismus – der »nimis nimietas« – verdächtigen BERNHARD VON CLAIRVAUX und seinem Vorzugsgegner PETER ABÄLARD, in dem er den „Herold des Antichrist“ erblickt, weil er mit dem Instrument seiner Dialektik das göttliche Mysterium aufsprenge, anstatt es aufzuschließen:

Es geht um Beleidigungen Christi, um Beschimpfungen der Väter, um Ärgernisse in der Gegenwart, um Gefahren für die Zukunft. Der Glaube der Einfalt wird verlacht, das Mysterium zerfleischt, alles sucht sich der Menscheng Geist zu unterwerfen, nichts läßt er dem Glauben übrig!¹⁸

Ebenso hoch gehen die Wogen der Polemik in LESSINGS Streit mit dem Hamburger Hauptpastor GOEZE; und wiederum ist Anlaß der Kontroverse die Frage nach dem Recht der Argumenta-

tion – jetzt in Gestalt der historischen Kritik – im Raum des auf sakrosankte Autoritäten gestützten Glaubens. Den massiven Angriffen des Verteidigers der Orthodoxie, der sich durch die Veröffentlichung der Wolfenbüttler Fragmente aufs schwerste provoziert fühlte, hält Lessing entgegen:

Sie haben mich feindseliger Angriffe auf die christliche Religion beschuldigt; Sie haben mich förmlicher Gotteslästerung beschuldigt. Sagen Sie selbst: Wissen Sie infamierendere Beschuldigungen als diese? Wissen Sie Beschuldigungen, die unmittelbarer Haß und Verfolgung nach sich ziehen? Mit diesem Dolche kommen Sie auf mich eingerannt, und ich soll mich nicht anders, als den Hut in der Hand, gegen Sie verteidigen können? Soll ganz ruhig und bedächtig stehenbleiben, damit ja nicht Ihr schwarzer Rock bestaubt werde? Soll jeden Atemzug so mäßigen, daß ja Ihre Perücke den Puder nicht verliere?¹⁹

Auf diesem Höhepunkt der Polemik stellt sich unversehens eine Erinnerung an den biblischen Ausgangspunkt ein. Wie Lessings Streit mit seinem orthodoxen Kontrahenten wiederholt beweist, führen derartige Kontroversen nicht selten zu bahnbrechenden Erkenntnissen. Denn es ist der Theologiekritiker Lessing, von dem Impulse ausgingen, die bis in die Gegenwart hinein fortwirken. Nicht nur, daß er die eingangs angesprochene medienkritische Einsicht LUTHERS bis in ihre glaubensgeschichtlichen Konsequenzen hinein ausleuchtete, als er dem am biblischen Buchstaben haftenden Christentum seiner Zeit vorwarf, zu einer bloßen Reproduktion seiner selbst herabgesunken zu sein; vielmehr löste er damit auch einen der bedeutsamsten Rezeptionsvorgänge der neueren Theologiegeschichte aus, sofern die von KIERKEGAARD entwickelte Glaubenstheorie und Christologie grundsätzlich als »Antwort« auf den von ihm beklagten Notstand zu gelten haben²⁰. Indessen läßt der Stil von Lessings Verteidigung ebenso erkennen, wie sehr die Sprachpolemik dazu angetan ist, die geistige

Atmosphäre zu vergiften und den Disput auf die Stufe einer aggressiven Rhetorik absinken zu lassen.

In vollem Umfang gilt das auch von den Vergleichsfällen dieses Jahrhunderts, das offensichtlich aus den historischen Fällen keine Lehren zu ziehen vermochte. Gemessen an den Paradigmen der Vorzeit, bleiben die Beispiele, die ihnen aus der Gegenwart an die Seite zu stellen sind, überdies weit hinter ihrem Rang zurück. Das gilt ebenso von der Streitschrift »Cordula« (von 1966), in der HANS URS VON BALTHASAR die progressive Theologie und insbesondere das Theorem vom »anonymen Christen« in die Nähe pseudotheologischer Dekadenz zu rücken suchte, wie von der Kontroverse um den »Fall KÜNG«, die nach dem Verebben des lautstarken Streits eine ausgesprochene Flaute im Gefolge hatte²¹.

Darin liegt allerdings ein in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Symptom. Denn regelmäßig folgte auf die Hektik der großen Kontroversen – in jähem Abschwung – ein Stillstand des Gesprächs, zumindest aber eine Phase der »Sprachverödung«, so daß alles auf eine Stagnation des spirituellen und theologischen Lebens hinwies. Noch immer war das der – allzu hohe – Preis, der für die im Aufflammen des Disputs gewonnenen Lichtblicke erlegt werden mußte.

Dem Abfall der Sprache von ihrem ursprünglichen Funktionsinn entspricht ihre Anfälligkeit für überfremdende Einflüsse. Wie gerade auch die Geschichte der christlichen Spracherfahrung lehrt, droht hier ebenso die Gefahr, daß die Sprache unter die Direktive der politischen Macht gerät, wie die nicht minder schwere Gefahr ihrer ideologischen Pervertierung. Zu einem Zeitpunkt der überhandnehmenden konservativen und fundamentalistischen Tendenzen ist die letztere besonders akut. Indessen kann ein Glaubenssatz nicht schwerer verkannt – und verfälscht – werden als durch seine Verwechslung mit der Proposition einer Ideologie. Denn die ideologische These unterliegt dem Gebot der Nichthin-terfragbarkeit und dem Verbot der Interpretation. Beides wäre der Tod des Glaubens. Für ihn gilt das exakte Gegenteil; denn der Glaube will auf seinen Grund zurückgeführt und, weil dieser

Grund das ihm zugesprochene Gotteswort ist, nach seinem Sinn befragt sein, um verstanden, angeeignet und bekannt werden zu können. Wo ihm dieser Spielraum entzogen wird, bricht er in sich zusammen.

Dagegen liegen die Zeiten weit zurück, in denen die an eine politische Machtposition gebundene Kirche sich in Glaubensfragen, wie es besonders im Machtbereich der byzantinischen Kaiser geschah, deren Direktive unterwerfen mußte. Durch den fatalen Gleichklang mit der berüchtigten Parole „Ein Volk, ein Reich, ein Führer“ machte eine der schlimmsten Lektionen, die jemals von der Geschichte erteilt wurden, klar, was es mit dem Satz „Ein Gott, ein Logos, ein Kaiser!“ auf sich hatte, mit welchem EUSEBIUS VON CÄSAREA Kaiser Konstantin zu dessen Regierungsjubiläum huldigte²². Obwohl die machtpolitischen Übergriffe keineswegs der Vergangenheit angehören, hat die durch derartige Erfahrungen traumatisch geprägte Christenheit doch an dieser Front eine wirksame Immunisierungsstrategie entwickelt, die es auch den modernen Diktaturen außerordentlich erschwert, die Glaubenswelt unter ihre Kontrolle zu bringen und im Sinn ihrer Machtziele zu infiltrieren. Indessen stehen den Diktaturen mit dem Instrument der Sprachregelung und Sprachmanipulation feinere Mittel zu Gebot, die sie darauf hoffen lassen, die alten Ziele auf neuen Umwegen zu erreichen.

Folgerungen

Die wichtigste Folgerung, die sich aus diesem Befund ergibt, betrifft die Radikalisierung des anthropologischen Rückbezugs, der jetzt erst in seiner vollen Konsequenz in Erscheinung tritt. Im Bild der verunstalteten und beschädigten Sprache spiegelt sich nämlich unübersehbar der mit ihr in Mitleidenschaft gezogene Mensch, dies jedoch so, daß jetzt das passive Moment dieses Ausdrucks in den Vordergrund rückt. Da es sich dabei nicht um ein »stehendes«, sondern um ein geschichtlich bewegtes Bild handelt, nimmt die

Spiegelung den Charakter eines ausgesprochenen »Bewegungsbildes« an. Was sich zeigt, ist eine menschliche Passionsgeschichte, jedoch von ganz anderer Art, als man sie zu sehen gewohnt ist. »Gewöhnt« hat sich der heutige Zeitgenosse – im guten wie im schlechten Sinn des Wortes – an den Gedanken, daß ein Großteil der Menschheit unter entwürdigenden Bedingungen ins Leben tritt und einen von Not, Entbehrung und Unterdrückung gekennzeichneten Existenzkampf führt. Daneben gibt es aber noch jene andere Leidensgeschichte, die sich im Bild der unter die Direktive der Macht gebeugten Sprache spiegelt. Und darauf fällt nunmehr der Blick.

Es ist die Geschichte des in den Einflußbereich der Machtpolitik geratenen, unterdrückten und manipulierten Menschen, gleichviel, ob sich die auf ihn gerichtete Manipulation persuasiver oder repressiver Formen bedient. Im ersten Fall sorgt ein raffiniert angelegtes Propagandasystem dafür, daß er unter der Suggestion einer beständigen Einflüsterung das für richtig und wünschbar hält, was im Interesse des machtpolitischen Über-Ich liegt, ohne daß ihm die dadurch erlittene Suspendierung des eigenen Urteils und Wertkatalogs voll zu Bewußtsein kommt. Im zweiten Fall erreicht der offene Gesinnungsterror, der nach den gerade in diesem Jahrhundert gewonnenen Erfahrungen nicht selten sogar zur Identifikation des Unterdrückten mit der repressiven Instanz führt, dasselbe Ziel auf »heißen« Weg. Selbst wenn die Unterdrückten die Unmenschlichkeit des Systems, wie es heute weithin der Fall ist, durchschauen, verfallen sie doch einer existentiellen Lähmung, die jede personale Initiative in ihnen absterben läßt.

Die Aktualität dieser Bedrohung besteht, ungeachtet des offenkundigen Niedergangs der diktatorischen Systeme, darin, daß die Neuzeit, die mit der Konstituierung des selbstverantwortlichen Subjekts ihren Anfang genommen hatte, gegen Ende in zunehmendem Maß Strukturen entwickelte, die es auf seine Destruktion abgesehen haben. Deshalb wurde das Feld, das die Diktaturen räumten, alsbald von anonymen Machtkonzentrationen und ihren Propagandisten in Gestalt der »geheimen Verführer« besetzt. Nach

wie vor befindet sich somit der personal existierende Mensch in der Defensive, bedroht von einer Umwelt, die ausschließlich an seiner Funktion, nicht dagegen an seiner Person interessiert und demgemäß darauf bedacht ist, ihn als selbständig entscheidendes Aktionszentrum auszuschalten. Trat das Individuum zu Beginn des Zeitalters mit dem Jubelruf „Juvet vivere!“ (HUTTEN) auf den Plan, so muß es sich heute, nachdem es von NIETZSCHE zum »Irrtum« erklärt wurde, als Relikt einer vergangenen Ära vorkommen, für das kein Platz mehr ist²³.

Die letzte Stufe dieser Leidensgeschichte ist mit dem ideologisch gleichgeschalteten, auf das gesellschaftliche Klischee festgelegten Menschen erreicht, der dem Zerrbild der ideologisch überfremdeten Sprache entspricht. Es ist der »letzte Mensch«, den die Masse zu Eingang von NIETZSCHES »Zarathustra« von diesem fordert, nachdem er sie vergeblich zum Hochbild des Übermenschen zu überreden suchte. Zur Verbreitung dieses Typs bedarf es keineswegs des machtpolitischen Zugriffs, noch nicht einmal der propagandistischen Suggestion. Selbst die Weckung künstlicher Bedürfnisse, wie sie von der modernen Konsumgesellschaft betrieben wird, ist nur eine Begleiterscheinung auf dem Weg zu ihm. Vielmehr hat die Daseinsanalyse HEIDEGGERS gezeigt, daß der Mensch der Gegenwart schon vor allen entfremdenden Einflüssen dem Diktat des anonymen Kollektivbewußtseins, des »Man«, unterworfen ist, das ihm die »Last« der Selbstverantwortung dadurch abnimmt, daß es ihm suggeriert, wie er zu urteilen und zu entscheiden hat. Es ist entschieden zuwenig, es im Blick auf diese Formen eines ruinösen, desintegrierten Menschentums bei einer bloßen Bestandsaufnahme zu belassen. Denn es handelt sich um Bilder einer menschlichen Passion, die sich von der manifesten Leidensgeschichte der Menschheit zwar dadurch unterscheidet, daß sie von der strukturellen Gewalt ausgeht und weniger schmerzlich als jene ins Bewußtsein dringt, die aber die Identität des Menschen ebenso wirksam untergräbt.

Es gibt Formen menschlichen Leidens, gegenüber denen alle ärztliche und technische Kunst machtlos ist. Hier kommt dagegen

im Spiegel der Sprache ein Leidensbild zum Vorschein, das seiner ganzen Natur nach zur Gegeninitiative auffordert. Die aber kann kaum wirksamer ergriffen werden als mit Hilfe jenes Mediums, das die Leidensgeschichte sichtbar macht, des Mediums Sprache. Man kann die Sprach-Hölle, mit dem von CHARLES PEGUY gegen Dante erhobenen Vorwurf zu sprechen, nicht wie ein Tourist durchschreiten. Vielmehr geht von den Verfallsformen der eindringliche Anruf aus, der Sprache wieder ihre genuinen Möglichkeiten abzugewinnen. Das aber besagt: wir müssen wieder so miteinander reden lernen, daß der Suggestion der Massengesellschaft Einhalt geboten und der Adressat unseres Wortes in seiner Personmitte angesprochen und getroffen wird. Denn das menschlich gesprochene Wort wirkt nicht nur bestätigend und verbindend, sondern auch erweckend. Es setzt dem „Schlaf der Welt“, von welchem FRIEDRICH HEBBEL spricht, ein Ende und läßt den Adressaten zum Bewußtsein seiner vordringlichsten und höchsten Aufgabe kommen, der Aufgabe – er selbst zu sein.

IV. DAS SPRACH-PARADIES

oder:

FORMEN DES GEGLÜCKTEN UND BEGLÜCKENDEN REDENS

Einführung

Das Unglück des heutigen Menschen besteht nicht zuletzt darin, daß er im Streben nach fernliegenden Glückszielen die greifbar nahen Quellen der Freude überspringt und übersieht. Er ist enttäuscht, wenn sich ein Urlaubsplan zerschlägt, wenn sich ein Kauf als Fehlinvestition erweist, wenn seine berufliche Rechnung nicht aufgeht, wenn ein anderer erfolgreicher ist als er oder gar den von ihm erhofften Platz einnimmt, wenn seine Arbeit nicht die gebührende Beachtung findet, wenn er den sprichwörtlichen Undank der Welt erntet – und das durchaus mit Recht. Denn der Mensch ist nun einmal ein nach Glück, Erfolg und Anerkennung hungerndes Wesen, und worauf er angelegt ist, darauf hat er auch einen inneren Anspruch. Es fragt sich nur, ob das, was er sich vom Leben erwartet, auch unbedingt in jenen spektakulären Formen auf ihn zukommen muß, auf die sein Augenmerk gerichtet ist, oder ob ihm nicht auch mit vergleichsweise »stilleren« Formen der Beglückung zu helfen wäre. Mit ihnen rechnet er aber erst gar nicht, weil er sie im Verlangen nach dem »großen« und »lauten« Glück immer schon übergangen hat.

Einen Hinweis darauf kann man der Tatsache entnehmen, daß Dante zur Veranschaulichung seiner höchsten Schau, mit ROMANO GUARDINI gesprochen, „nicht das politisch-konstruktive Bild der Stadt, sondern das der Rose gewählt“ hat¹. Das vergleichsweise stillere Bild sagt ihm mehr als das dramatisch bewegte der Stadt, so sehr sich ihm dies von den Aussagen der Geheimen Offenbarung her nahegelegt hätte. Auf die Wege einer vergleichsweise stilleren

Beglückung muß man dann aber vor allem achten, wenn man sich daranmacht, den Höhenweg Dantes im Medium der Sprache nachzuvollziehen. Denn die Sprache ist nur dann lautstark und volltönend, wenn es gilt, die Dinge im Außenraum der menschlichen Lebenswelt zu bewegen. Dagegen sind es immer nur leise Worte, denen es gegeben ist, die Tore des Glücks aufzustoßen und in einer von Angst und Depression beherrschten Welt Freude und Frieden zu stiften. Die „stillsten Worte“ bringen nicht nur, wie NIETZSCHE meinte, den Sturm, sondern mehr noch die nach dem Sturm eintretende Meeresstille der Seele.

Daß überhaupt nach dem »Sprachglück« gesucht werden kann, ergibt sich aus der thematischen Fragestellung, die sich vom analytischen Zugang zum Sprachphänomen dadurch grundlegend unterscheidet, daß sie es aus seiner menschlichen Verwurzelung zu begreifen sucht. Dieser Zugriff mißlänge, wenn er den Menschen nur unter dem Gesichtspunkt seiner Sprachbefähigung ins Spiel brächte und nicht in seiner Totalität, zu der ebenso wie seine Leidensfähigkeit auch sein Glücksverlangen gehört. Wer der im Bild der ruinösen Sprache gespiegelten Leidensgeschichte des Menschen nachgeht, hat insgeheim, auch wenn ihm dies zunächst nicht bewußt wird, den Weg zu einer verborgenen Quelle des Glücks eingeschlagen. Glück und Leid wohnen enger beisammen, als es das durchschnittliche Denken wahrhaben will. Was uns schmerzt, ist nicht selten ein Vorbote der Freude. Und nicht selten genügt ein geringfügiger Anstoß, um Freude in Schmerz und Leid in Freude zu verwandeln. So auch hier: Wer spricht, kann sich nicht nur mit AUGUSTINUS verwundern: „Wie ließ ich mich doch Stufe um Stufe in die Tiefen der Hölle hinabführen“; vielmehr wird er nicht weniger staunend wahrnehmen, daß er auf demselben Weg, nur in entgegengesetzter Richtung, auch zur Höhe einer ungeahnten Beseligung gelangte. Denn das Medium, das wie kein anderes die menschliche Leidensgeschichte spiegelt, verweist auch auf eine der wichtigsten, wenngleich zumeist übersehenen Quellen des Glücks. Mehr noch: es vermittelt dieses Glück; es ist seine Quelle; und diese Quelle fließt im Wort.

Aber was hat das Wort, abgesehen von den seltenen Fällen, wo Anlaß zu Äußerungen der Freude gegeben ist, mit dem Glück zu tun? Ist das nicht eine allzu weit hergeholte und dazu noch künstliche Begriffsverknüpfung? Wer so fragt, hat offensichtlich noch nichts von der ungeheuren Befreiung empfunden, die mit einem lange zurückgehaltenen und endlich doch ausgesprochenen Wort einhergeht. Und noch weniger scheint er etwas von der Beglückung zu wissen, die ein tröstliches Wort und ein bestätigender Zuspruch auslösen können. Doch das Wort hat in einem noch viel direkteren Sinn mit Glück zu tun, der nunmehr ins Auge gefaßt werden muß, nachdem so lange und intensiv von seinem Mißlingen und seiner Verstörung die Rede gewesen war. Denn es gibt, wie ein jeder aus eigener Spracherfahrung weiß, auch den Fall des »geglückten Wortes«. Doch was hat es damit auf sich?

Sprachliche Glücksfälle

Grundsätzlich gesehen ist die geglückte Sprache nichts anderes als die positive Kehrseite jenes sprachlichen Notstands, der aus je anderer Perspektive von HOFMANNSTHAL und KAFKA beschrieben wurde². Auf die Zustände der »Sprachnot«, in denen sich das rechte Wort nicht einstellen will, weil bei ihm, selbst wenn es gefunden zu sein schien, noch immer ein Mißverhältnis zwischen Sprachintention und Ausdruck fortbesteht, folgen bekanntlich vielfach andere, wie sie NIETZSCHE in seinem Inspirationserlebnis für sich in Anspruch nahm, Zustände eines fast mühelosen Gelingens, in denen sich die Sprachgestaltung wie von selbst zu ergeben scheint³. Nietzsche ist aber zugleich der Zeuge des mit diesem »Glücken« verbundenen Glücks, wenn er in der Rückschau auf sein »Inspirationserlebnis« versichert:

Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt.

Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst . . . , ein vollkommenes Außer-sich-Sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses⁴.

Auch wenn man diese suggestive Schilderung mit dem Wort »Sprachgunst« auf den Begriff bringen kann, ist damit das angesprochene Beglückungsmoment doch nicht hinreichend verdeutlicht. Das können erst jene Glücksfälle der Sprachgeschichte leisten, in denen ein »geglücktes Sprechen« zum unübersehbaren Ereignis wurde. Worin ein derartiges Reden besteht, bei dem die Sprache, mit einem Bild EICHENDORFFS ausgedrückt, ihre ureigene Sache »trifft«, sagt dessen berühmter Vierzeiler (von 1857), der unter dem Titel »Wünschelrute« in dem Zyklus »Sängerleben« veröffentlicht wurde und mit den Worten schließt:

Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort⁵.

Wo das zutrifft, kommt es tatsächlich zu einem Glücksfall sprachlicher Gestaltung. Dann emanzipiert sich die Sprache fühlbar von den »Zwängen« ihrer bloß instrumentellen Verwendung. Dann kommt es zu jenem Stillstand des Sprachflusses, bei dem die Aussage, bildlich gesprochen, in sich selber ruht und das geschieht, was HEIDEGGER in die ebenso hermetisch-knappe wie tiefsinnige Formel faßt: „die Sprache spricht“⁶. So einleuchtend das klingt, so schwierig gestaltet sich die Klärung der »quaestio facti«. Denn es gehört zu dem von Eichendorff angenommenen Sprachereignis, daß es nicht nach außen dringt und demgemäß an keinerlei greifbaren Kriterien festgestellt werden kann. Indessen wird man auf der Suche nach Beispielen dort am ehesten fündig

werden, wo die Sprache als Indiz dafür, daß sie bei sich selber Einkehr hielt, eine Atmosphäre der Ruhe, des Befriedet- und Gestilltseins oder auch der Zuversicht und Gewißheit entstehen läßt. Auf geradezu paradigmatische Weise geschieht das in dem Psalmwort:

Herr, mein Herz will nicht hoch hinaus, ich erhebe nicht stolz meine Augen.

Großen Zielen jage ich nicht nach, nicht Dingen, die mir zu hoch sind.

Nein, beschwichtigt habe ich meine Seele und ihr Frieden geschaffen.

Wie ein Säugling an der Mutterbrust, wie ein Kind, so ruht meine Seele in mir. (Psa 131,1f)

Das Gegenbeispiel einer sieghaften Gewißheit, bei dem die Sprache gleichfalls selbstvergessen in sich zu kreisen scheint, bietet das hymnische Wort des Römerbriefs:

Was kann uns trennen von der Liebe Christi?

Bedrängnis, Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert?

Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendein anderes Geschöpf uns trennen können von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn! (8,35.38f)⁷

Über einen geistigen Abgrund hinweg könnte man mit dem die Schlußstrophe des Goethe-Gedichts »Selige Sehnsucht« (von 1814) in Vergleich ziehen, wenn die von ihm ausgesagte Sicherheit auch freilich auf ganz anderem Weg, durch einen Akt der Zustimmung zum dialektischen Lebensgesetz, erreicht wird:

Und solange du das nicht hast
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Formen des religiösen Sprachglücks

Im religiösen Sprachfeld ist der Fall eines »geglückten Redens« aber nicht nur dort gegeben, wo Augenblicke des Aufatmens, der Beruhigung und des Friedens eintreten, sondern deutlicher noch dort, wo es um die Erhebung des Geistes zu Gott, also um den Vollzug des spirituellen Aufstiegs, zu tun ist. Im Bereich der Paulusbriefe bietet dafür der Hymnus auf die Liebe ein besonders sprechendes Beispiel, obwohl sich Paulus dabei, nach gewichtigen Anzeichen zu schließen, eines vorgegebenen Textes bedient. Auf den suggestiven Eingang:

Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete,
hätte aber die Liebe nicht,
so wäre ich ein dröhnendes Erz
oder eine scheppernde Schelle (13,1),

folgt ein nicht minder mitreißender Schluß:

Jetzt schauen wir wie im Spiegel
und nur in rätselhaften Umrissen,
dann aber von Angesicht zu Angesicht.
Jetzt erkenne ich unvollkommen,
dann aber so, wie ich erkannt bin.
Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe,
diese drei:
am größten unter ihnen aber ist die Liebe! (13,12f)⁸

Überragender Zeuge des spirituellen Aufstiegs ist jedoch AUGUSTINUS, der dafür schon mit der berühmten Eingangswendung seiner »Bekenntnisse« von dem nach der Erfüllungsrue in Gott begehrenden Herzen das Stichwort ausgegeben hatte. Im Zug seiner Auslegung des 41. Psalms erklärt er:

Ich suche meinen Gott in jedem körperlichen Geschöpf, sei es am Himmel oder auf der Erde, und finde ihn nicht; ich suche sein Wesen in meiner Seele und finde es nicht, und dennoch lasse ich von meiner Gottsuche nicht ab . . . So ließ ich meine Seele über sich hinauswachsen, und schon habe ich alles erfaßt – bis auf meinen Gott. Denn dort, über meiner Seele, ist Gottes Haus, dort wohnt er, dort schaut er auf mich herab, von dort hat er mich erschaffen, von dort lenkt er mich, von dort umsorgt er mich, von dort ruft er mich, von dort ermutigt er mich, von dort leitet er mich, von dort führt er mich, von dort geleitet er mich zum Ziel!⁹

Eindrucksvoll bestätigt diese Stelle aufs neue, daß die Sprache in so hohem Maß an ihren oberen Grenzwert »hingegen« ist, daß sie im Maß der Annäherung an ihn in eine Art »Eigenschwingung« gerät, in der sie sich kaskadenhaft, als folge sie einer inneren Motorik, auf Gott hin aussagt. Doch der Bewegungsablauf in der Begegnung zwischen Mensch und Gott führt nicht nur aus der Tiefe des Menschlichen zur Höhe seiner Erfüllung in Gottes Wahrheit und Frieden, sondern auch im Gegensinn von dort herab. Wie Augustinus der Kronzeuge des Aufstiegs ist, hat SYMEON DER NEUE THEOLOGE als Sprecher der göttlichen Herablassung zum Menschen zu gelten. In seinen »Liebesgesängen an Gott« heißt es:

Wieder schaue ich das Licht in seiner Klarheit. Wieder öffnet es den Himmel, wieder vertreibt es die Nacht. Wieder offenbart es alles, wird es allein geschaut. Wieder führt es mich von allem Sichtbaren, allen Sinnendingen ab, reißt es mich von ihnen los.

Und der über allen Himmeln ist, den kein Mensch je erblickte, der kehrt wieder in meinen Geist ein, ohne den Himmel zu verlassen, ohne die Nacht zu zerteilen, ohne die Luft zu durchbrechen, ohne das Dach des Hauses einzuschlagen, ohne irgendein Ding zu durchdringen. In der Mitte meines Herzens – o erhabenes Geheimnis –, da alles bleibt, wie es ist, überflutet mich das Licht und hebt mich über alles empor. Und ich, der ich inmitten aller Dinge war, stehe außer allem, und ich weiß nicht, ob nicht auch außerhalb des Leibes. Nun bin ich in Wahrheit ganz da, wo das Licht allein und einfach ist, und aus seiner Betrachtung gehe ich einfach, in Unschuld, hervor¹⁰.

Auch dafür findet sich in der Lyrik GOETHES ein – säkularistisches – Gegenstück und zwar in einer Strophe, die wie diejenige von der Gipfelruhe gleichfalls mit »Wanderers Nachtlied« überschrieben ist:

Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!

Mit der Anrufung des Friedens ist auch schon die Frage nach der Wirkung und Rezeption angeschnitten. Denn offensichtlich geht es beim Fall des »geglückten Sprechens« keineswegs um einen literarischen Selbstzweck, sosehr sich die Sprache gerade hier zur Höhe des Dichterischen erhebt. Auch wenn EICHENDORFF darin Recht behält, daß sie dabei auf ihre eigene Sache trifft, und anders gewendet, bei sich selber Einkehr hält, ist doch gerade dieser Vorgang von größter Suggestivität. Man kann ihn nicht zur Kenntnis nehmen, ohne von ihm ergriffen und in seine

Sinnbewegung hineingenommen zu werden. So gesehen spricht das »Nachtlied« nicht nur vom Frieden; es vermittelt und überträgt ihn auch. Auf unterschiedliche Weise wurde dabei ein Identifikationsprozeß ausgelöst, sei es, daß der Rezipient über die Unzulänglichkeit seiner faktischen Verfassung hinausgetragen, sei es, daß er zu sich selbst zurückgeführt wird. Das aber kommt der Feststellung gleich, daß ihm durch das »geglückte Sprechen« tatsächlich zu seinem Glück verholfen wird. Denn »Glück« bedeutet nicht, wie unter dem Eindruck der heutigen Reizüberflutung vielfach angenommen wird, die Auslösung von Erregungszuständen und die Vermittlung gesteigerter Sensationen, sondern den Eintritt in einen Zustand, der am zutreffendsten als ein Bei-sich-selbst-Sein beschrieben wird. Weil dem heutigen Menschen bewußt geworden ist, daß ihm kein größeres Unglück als das der Selbstentfremdung zustoßen kann, liegt hier, in seiner Zurückführung zu sich selbst, die Quelle des wahren und unzerstörbaren Glücks. Es muß nur noch gezeigt werden, wie ihm gerade das Wort dazu verhelfen kann.

Beglückendes Sprechen

Das Glück des Menschen hat, um es nochmals zu unterstreichen, nicht unbedingt mit Gefühlen der Beglückung zu tun. Es ist keine Frage der Stimmung und schon gar nicht der Euphorie, sondern, grundsätzlich gesehen, der Identität. Zu dieser Erkenntnis hat erst eine einschneidende Umschichtung im moralischen Bewußtsein der Gegenwart verholfen. Sie besteht, oberflächlich besehen, in einer Abstumpfung der sittlichen Sensibilität. Nicht nur, daß Verkehrsverstöße und Steuerhinterziehung in weiten Kreisen nur noch als Kavaliersdelikte angesehen werden und daß sich im Bereich des Sexualverhaltens eine zunehmende Permissivität geltend macht; vielmehr wird von wachen Beobachtern seit längerem ein deutlicher Schwund des Sündenbewußtseins überhaupt registriert. In den Augen vieler ist damit der Angelpunkt der

christlichen Moral, Pädagogik und Pastoration in Frage gestellt. Die Sache des Christentums, so scheint ihnen, läuft Gefahr, endgültig aus den Fugen zu geraten und von ihren fundamentalen Bedingungen her untergraben zu werden.

Doch die christliche Heilsverkündigung kennt von ihren biblischen Anfängen an Notstände, die noch tiefer greifen als die Begriffe Schuld und Sünde. Wenn das Mattäus-Evangelium Jesus nachrühmt, er habe das geknickte Rohr nicht gebrochen und den glimmenden Docht nicht gelöscht (12,20), hat es offensichtlich Krisenzustände im Auge, die sich primär auf die Identitätsnot des Menschen und seine Unfähigkeit beziehen, mit der ihm auferlegten Daseinslast fertigzuwerden. Das Unglück eines derartigen Menschen besteht darin, daß ihm der Mut fehlt, es mit sich und seinem Dasein aufzunehmen. Beglückend wäre für ihn deshalb nichts so sehr wie das, was ihm in dieser Notlage Beistand und Hilfe brächte. Aber ist das von einem Wort zu erwarten?

Die Frage muß so radikal gestellt werden, daß sie mit einer bloß referierenden Antwort, die auf tatsächlich erfahrene Hilfe in Gestalt von Gespräch und Zuspruch hinwiese, nicht aufzuarbeiten ist. Wenn je einmal, gilt es vielmehr jetzt, die mit dem Zusammenhang von Menschsein und Sprache berührten Motivationen aufzurufen. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich zeigen, daß im Sprechakt weit mehr geschieht als nur Übermittlung von Information. Wer redet, entschließt sich dazu zwar häufig in informativer Absicht, sei es, um sich belehren zu lassen oder um zu belehren. Öfter und grundsätzlicher aber geschieht dies, weil er seiner Einsamkeit ein Ende setzen und dem Mitmenschen ein Signal des Interesses an ihm geben möchte. Wer redet, sucht Gemeinschaft. Deshalb ist jedes Wort auch mit einem Begleitwissen um das verbunden, was die Mitmenschlichkeit stört, gefährdet oder aber rettet und aufbaut. In und mit dem Wort, das wir sprechen, wissen wir, daß wir mit seinem Reden konsolidieren, bestätigen und damit menschliche Gemeinschaft aufbauen können. Und wir wissen darum nicht weniger elementar als um die zerstörerische Effizienz unseres Wortes. Es ist daher keine Frage,

daß der im Grund aller zwischenmenschlichen Komplikationen aufbrechenden Identitätskrise mit der stillen Macht des Wortes begegnet werden kann. Damit ist aber auch schon gesagt, daß vom Wort eine wahrhaft beglückende Wirkung ausgeht. Es beglückt den andern, indem es ihn in seinem Selbstsein bestätigt und ihn zu sich selbst ermutigt. Und es strahlt beglückend auf den Redenden zurück, der sich in das von ihm gestiftete Glück mit hineingenommen sieht. Daß es sich dabei um die Zuwendung eines ausgesprochen leisen Glücks handelt, bildet keinen Einwand. Denn während das rauschhafte Glück ebenso schnell verfliegt, wie es kam, ist das stille von Dauer. Und darauf kommt es an, wenn sich mit ihm ein Konsolidierungseffekt verbinden soll.

Damit ist die grundlegende Form des beglückenden Redens bereits umschrieben. Sie besteht im Wort der Bestätigung, im ermutigenden, gegebenenfalls auch beruhigenden Zuspruch. Sofern der Ausdruck »Glück« dafür zu hoch gegriffen erscheint, trifft »Trost« dafür um so mehr den Tatbestand. Daran herrscht in der heutigen Lebenswelt ein nahezu grenzenloser Nachholbedarf. Er wird deutlich, wenn man für »ungetröstete« den modernen – und härteren – Ausdruck »frustriert« verwendet. Erschreckend vieler Zeitgenossen hat sich das Gefühl einer tiefgreifenden, ihr ganzes Leben wie in einen Nebel tauchenden Enttäuschung bemächtigt. Sie haben den Eindruck, nicht den ihnen gebührenden Platz an der Sonne gefunden zu haben, im Lebenskampf nicht auf ihre Kosten gekommen zu sein, abgeschlagen auf verlorenem Posten zu stehen. In stiller, verbissener Resignation gehen sie an ihre tägliche Arbeit, beschwert von den Fesseln eines ungeliebten Berufs, ermüdet durch die Fron einer lästigen Pflicht. Doch im Grund des sie beschwerenden Gefühls der Ausweglosigkeit hoffen sie insgeheim auf eine rettende Alternative. Und das mit Recht. Denn keine Situation ist so beengend, daß sich der Mensch nicht über sie erheben könnte, und wäre es auch »nur« in einem Akt der Sublimierung und Kompensation. Doch dazu bedarf es eines Anstoßes. Und der wird ihm gegeben durch den bestätigenden, tröstenden, ermutigenden Zuspruch des anderen. Damit ist auch

schon klar, daß es dabei keinesfalls um eine bloße Beschwichtigung zu tun ist. »Trösten« heißt in diesem Fall vielmehr: Vermittlung jener Impulse, die über Resignation und Fatalismus hinwegtragen. Das macht die »klassische« Tröstung im Buch des Propheten Jesaja deutlich:

Tröstet, tröstet mein Volk! So spricht euer Gott. Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihm zu: Zu Ende ist seine Knechtschaft, gesühnt ist seine Schuld. Denn doppelt wurde es durch die Hand des Herrn bestraft für alle seine Sünden (40, 1f).

Unverkennbar besteht die Tröstung hier darin, daß einem Volk, das im Begriff stand, seine geschichtliche Chance aufzugeben, wieder Mut zur Zukunft gemacht wird. Der alttestamentliche Zuspruch trifft, über die Zeiten hinweg, insofern auch auf ein Elementarinteresse des heutigen Menschen, als dieser vielfach mit dem Rücken zur Zukunft lebt, weil ihn die von ihm erlittene Identitätskrise geschichtsblind und geschichtsunfähig macht. Denn die Geschichtsfähigkeit des Menschen resultiert aus dem jeweiligen Stand seiner »Geschichte mit sich selbst«, also aus jenem existentiellen Vollzug, in dem sich sein Verhältnis zur eigenen Selbstwirklichkeit entscheidet. Wenn das gestörte Geschichtsverhältnis des heutigen Menschen wiederhergestellt werden soll, bedarf es, wie im Fall des resignierenden Israel, einer ihn von innen her ermutigenden »Tröstung«. Und diese kann ihm, wie im biblischen Beispiel, nicht effektiver gegeben werden als durch Zureden und Zuspruch, und das besagt, durch den Beistand des Wortes.

Wenn vom Wort somit auch kein rauschhaftes Glück zu erwarten ist, so bisweilen doch ein erweckender Initialstoß, der einem resignativen oder lethargischen Zustand schlagartig ein Ende setzt. Denn oft ist es schon einem einzigen Wort gegeben, dort eine Tür aufzustoßen, wo alles verbaut und das Leben demgemäß in hoffnungsloser Unentrinnbarkeit verschlossen schien. Denn wie das Wort aus einer größeren Fülle kommt, als es

seine bloß informative Verwendung ahnen läßt, vermittelt es im Glücksfall auch die Gewißheit, daß die Welt „tiefer als der Tag gedacht“ ist (NIETZSCHE), daß sie mit ihren Möglichkeiten somit weiter reicht, als das vielfach enttäuschte Menschaugen abzu- sehen vermag. Doch gewährt das Wort nicht nur jene punktuelle Hilfe, die mit dem Begriff »Erweckung« gemeint und angesprochen ist. Nicht weniger wichtig ist der kontinuierliche Beistand, den es in Form des beharrlichen Zuredens leistet. Zur Signatur der im Bild des »geknickten Rohres« aufscheinenden Identitätskrise gehört es, daß ihr mit momentanen Akten der Zuwendung oft nicht oder doch nur bedingt beizukommen ist. Dann ist dem von ihr betroffenen Menschen nur dadurch zu helfen, daß ihm das Gefühl einer kontinuierlichen, ihn auf seinem Weg begleitenden Anteilnahme vermittelt wird. Zu derartigen Erweisen der »Konkomi- tanz« ist das Wort durchaus fähig, vorausgesetzt, daß es die Form des beharrlichen »Zuredens« annimmt. Daß es sich dabei sogar um eine ausgezeichnete Form menschlicher Sprachverwen- dung handelt, machte GERTRUD VON LE FORT deutlich, als sie – in betonter Abkehr von jeder Art von Triumphalismus – gerade darin die Grundaufgabe christlicher Dichtung sah. Im Rahmen einer hochpoetischen Sinnbestimmung erklärt sie dazu:

Kein Zweifel, das Geglückte, das Unangefochtene, Heilgeblie- bene, also das wohlgeratene und erfreuliche Geschick reicht dem Dichter wenig Möglichkeiten dar – Sieger im Lebens- kampf, Sieger der Weltgeschichte lassen die Muse kalt. Es sind die tragischen Gestalten und Geschehnisse im Einzelleben wie im Völkerleben, welche die großen Gesänge rufen. Dem die Welt ihre Anerkennung versagt, den umschlingt die Dichtung, sie findet einen Zauber darinnen, sich dem Verfemten zu widmen, das Verurteilte – auch das schuldhaft Verurteilte auf seinem wirren Weg zum Abgrund zu begleiten, das Untergehende und Sterbende ans Herz zu nehmen. Denn: „Was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergeh’n . . .“¹¹

Indessen schließt diese Selbstbescheidung des sprachlichen Dienstes die Verheißung einer um so größeren Möglichkeit in sich. Sie wird dann erreicht, wenn das Wort aus der begleitenden Form des Zuredens hervortritt, um unversehens den Brückenschlag der Identifikation zu vollziehen. Daß in diesem Zusammenhang der Begriff »Glücksfall« mit der Konnotation extremer Seltenheit verbunden werden muß, bedarf keiner näheren Erklärung. Dennoch lebt die Sprache – wie die Vernunft, der Freiheitswille und die Liebesfähigkeit des Menschen – von der Hoffnung auf diesen im Grunde unerhoffbaren Extremfall. Kronzeuge dafür ist PAULUS, der sich damit erneut als eine Schlüsselgestalt der christlichen Sprachgeschichte erweist. Und sein Zeugnis wiegt um so schwerer, als es unter ausgesprochen bedrängten Verhältnissen zustande kam. Es ist der Fall des entlaufenen Sklaven Onesimus, der sich in seiner Panik zu dem »Gefangenen Christi« flüchtet und von diesem mit dem Begleitschreiben des Philemonbriefs an seinen Herrn zurückgeschickt wird. Auf dieses hohe Risiko kann sich der Apostel deshalb einlassen, weil der Brief in der Aufforderung gipfelt:

Ich bitte dich für mein Kind Onesimus, dem ich im Gefängnis zum Vater geworden bin. Ihn schicke ich dir zurück, ihn, das heißt mein eigenes Herz. Wenn du dich mir verbunden weißt, so nimm ihn auf wie mich! (1,10.12.17)¹².

Hier werden im Selbsterweis der Sprache nicht nur die Individualgrenzen, sondern auch die gesellschaftlichen Zwänge hinfällig. Denn nie wurde das Institut der Sklaverei so radikal aus den Angeln gehoben wie in dem angeführten Pauluswort, das diese geschichtsmächtige und gesellschaftsverändernde Wirkung allein dadurch erlangte, daß es ein Wort der sich mit dem Hilfsbedürftigen identifizierenden Liebe war. Nicht weniger staunenswert ist dieser Vorgang aber darin, daß die Frage nach dem Glück, die jetzt mit vollem Recht bejaht werden könnte – gegenstandslos geworden ist, weil sie sich angesichts dieses Wunders der

Menschlichkeit nicht mehr stellt. Denn »Glück« ist, wie nunmehr deutlich wird, immer noch eine partielle Perspektive dessen, um was es im Menschenleben geht. Wenn seinem Interesse in vollem Maß Genüge geschah, stellt sich die Glücksfrage nicht mehr.

Folgerungen

Aus alledem drängen sich insbesondere zwei Folgerungen auf, die das theoretische und praktische Verhältnis zur Sprache betreffen. Die erste kommt der Forderung gleich, größer als üblich von der Sprache zu denken. Denn die Sprache ist so tief in die Geschichte des Menschen mit sich selbst hineingebunden, daß sie in einer unaufhebbaren Schicksalsgemeinschaft mit ihr steht. So tief das beschädigte und mißbrauchte Wort den Menschen in seine Entfremdung hineinstößt, so hoch erhebt ihn der bestätigende, befreiende und ermutigende Zuspruch über sich. Störungen der Sprache verweisen auf menschliche Krisen, während die sprachlichen Glücksfälle Verheißungen – und Gewährungen – eines gelingenden Menschseins sind. Dieser Schicksalsgemeinschaft liegt aber jene noch tiefere Beziehung zugrunde, die mit dem der dogmatischen Sprache entnommenen Begriff von der »Konsubstantialität« von Mensch und Sprache gekennzeichnet wurde. Danach ist die Sprache gleichzeitig nach außen und innen gerichtete Urtat des Menschen, das Zeichen, in dem er sich nicht nur zu verstehen gibt, sondern buchstäblich »aus sich herausgeht«, der zeichenhafte Brückenschlag vom Ich zum Du. Und zugleich ist sie – im Fall der Sprachperversion – das Gegenteil von alledem: zeichenhafte Selbstverweigerung, Mittel der radikalen Distanzierung und Abkehr des Menschen von sich und seinesgleichen. Denn nirgendwo legt sich der Mensch so offen wie in seiner Sprache. Auch in diesem Sinn gilt das Hamann-Wort: „Rede, daß ich dich sehe!“

Doch so ernst die zerstörerischen Möglichkeiten der Sprache genommen werden müssen; noch schwerer fallen die in und mit ihr verfügbaren Hilfen ins Gewicht! Gerade darin muß die Sprache

neu entdeckt – und genutzt werden. Denn das Glück kommt in der Regel nicht in Form von spektakulären Eingriffen und Ereignissen auf den Menschen zu; es ist vielmehr seinem Dasein immer schon eingestiftet, so daß es geradezu auf ihn wartet, verborgen in den kleinen, von ihm meist übersehenen Gegebenheiten seines Lebens. Von diesen Gegebenheiten ist die Sprache nicht umsonst die ihm nächstliegende. Denn das kommt dem Hinweis gleich, daß für ihn hier, in der Sprache, auch die Quelle des Glücks offensteht. Sie entdecken, heißt soviel wie prüfen, was die Sprache über die bloße Informationsvermittlung hinaus vermag. Zu dieser Prüfung bedarf es keiner besonderen Anstalten, weil sie mit der täglichen Spracherfahrung immer schon einhergeht. Aus ihr weiß ein jeder, daß ein ihm aus Freundesmund zugesprochenes Wort genügt, ihn einem Zustand der Melancholie und Resignation zu entreißen und mit neuer Zuversicht zu füllen. Das läuft auf eine Erfahrung der empirievermittelnden Effizienz der Sprache hinaus. Denn mit unserem Wort schlagen wir auch in dem Sinn Brücken der Mitmenschlichkeit, daß wir im Zuspruch etwas von der eigenen existentialen Kompetenz an den Gesprächspartner weitergeben. Dieser Austausch ist für Spender und Empfänger gleichermaßen beglückend. Für den Empfänger, weil er ihm das Gefühl des Angenommen- und Einbezogeneins verschafft und damit das Bewußtsein, daß es mit seinem Leben doch noch sinnvoll weitergeht. Nicht weniger aber auch für den Spender, weil er staunend erfährt, daß sich die scheinbar geringfügige Gabe in Gestalt seines Wortes unter der Hand in einen Liebesdienst erster Ordnung verwandelte, der den Adressaten wieder an seinen Lebenssinn glauben ließ. Überboten wird diese beiderseitige Beglückung allenfalls noch durch die Einsicht, daß es zu dieser entscheidenden Hilfe keiner weltbewegenden Aktionen bedurfte, und daß sie auch nicht in extremen Anstrengungen von weit hergeholt werden mußte. Denn hier gilt, wenngleich in sprach- und kommunikationstheoretischer Abwandlung, der Gedanke des Römerbriefs, mit dem Paulus auf die universale Verständlichkeit seiner Botschaft reflektiert:

Sag nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen – um Christus von dort herabzuholen. Und sag auch nicht: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen – um Christus aus dem Totenreich heraufzuführen. Nein, nah ist dir das Wort; es ist in deinem Mund und in deinem Herzen (10,6ff).

Wenn aber die Hilfe so naheliegt, ist mit ihr der unausweichliche Imperativ verbunden, einen möglichst effektiven Gebrauch von ihr zu machen. Deshalb müßte das Wort „Rede, daß ich dich sehe“ durch ein zweites ergänzt werden:

Rede, um glücklich zu machen und glücklich zu sein!

Anmerkungen

Zum ersten Kapitel

- 1 Von der Aktualität und inspiratorischen Kraft der Divina commedia vermitteln vor allem zwei Werke der Gegenwartsliteratur einen Begriff: FRANZ WERFELS unmittelbar vor seinem Tod vollendeter Reiseroman »Der Stern der Ungeborenen« (1950) und HANS ERICH NOSSACKS Roman »Nach dem letzten Aufstand« (1961); dazu mein Essay »Das übersehene Hauptwerk« im Nachwort der Suhrkamp-Taschenbuchausgabe (St 653, Frankfurt/M. 1981, 369–412).
- 2 BENJAMIN, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Illuminationen, Frankfurt/M. 1961, 148–184.
- 3 In seiner mystischen Schrift »Vom Sehen Gottes« (De visione Dei) spricht der Kusaner von dem erhabenen Verstandesgeist, der die Paradiesespforte zum lebendigen Wohnort Gottes bewacht und bezwungen werden muß, wenn sich der Zugang öffnen soll; ebenso läßt sich in KAFKAS Parabel »Vor dem Gesetz« der bedauernswerte Mann vom Land durch die erschreckende Gestalt des Türhüters davon abhalten, den Eingang zu durchschreiten, von dem er in der Todesstunde erfährt, daß er nur für ihn bestimmt war. Unschwer ist in dieser Drohfigur das Modell des Danteschen Wächterengels wiederzuerkennen. Dazu BERT NAGEL, Franz Kafka, Berlin 1974, 213–237; ders., Kafka und die Weltliteratur, München 1983, 127.
- 4 LUTHER, Kirchenpostille (Ein klein Unterricht), Weimarer Ausgabe X/1, I, 17; dazu mein Beitrag »Der Schuldner des Wortes«, in: Stimmen der Zeit 201 (1983) 734–748.
- 5 HUMBOLDT, Werke in fünf Bänden, III: Schriften zur Sprachphilosophie, Darmstadt 1963, 377; dazu GERT KALOW, Poesie ist Nachricht. Mündliche Tradition in Vorgeschichte und Gegenwart, München 1975, 40.
- 6 SCHELLING, Texte zur Philosophie der Kunst, hrsg. von WERNER BEIERWALTES, Stuttgart 1982, 276f.
- 7 BENJAMIN, a.a.O., 154.
- 8 So in seinem Entwurf zu einer Arbeit über BAUDELAIRE; dazu: Zur Aktualität Walter Benjamins, hrsg. von SIEGFRIED UNSELD, Frankfurt/M. 1972, 187.
- 9 BENJAMIN erwarb das Blatt, das er als Meditationsbild betrachtete, im Frühsommer 1921 in München und nahm es, solange es anging, sogar auf seinem Fluchtweg mit; dazu der Essay von GERSHOM SCHOLEM, Walter Benjamin und sein Engel, in: Zur Aktualität Walter Benjamins, 85–138.
- 10 Trotz der von SCHOLEM daran geübten Kritik (a.a.O., 138) dürfte es sich dabei um die zutreffende Beschreibung des von BENJAMIN gemeinten Vorgangs handeln.
- 11 Es ist das unbestreitbare Verdienst MARTIN HEIDEGGERS, diesen Wesenszug der Technik dadurch herausgearbeitet zu haben, daß er ihre Grundstruktur als die des »Ge-Stells« identifizierte: Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 13–44.

- 12 Dazu die grundlegende Arbeit von WALTER WIMMEL, *Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche Werden*, Würzburg 1981.
- 13 Die Schrift erschien in einer von NAHUM NORBERT GLATZER besorgten Ausgabe.
- 14 NOVALIS, *Heinrich von Ofterdingen* I, 8. Kap.
- 15 Dazu die Ausführungen meiner Schrift »Menschsein in Anfechtung und Widerspruch«, Düsseldorf 1980, 29–35.
- 16 GOETHE, *Tasso*, 5. Aufzug, 5. Auftritt; dagegen heißt es in der »Trilogie der Leidenschaften. An Werther«: „Verstrickt in solche Qualen, halbverschuldet, gab ihm ein Gott zu sagen, was er duldet“.
- 17 KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ausgabe RAYMUND SCHMIDT, Leipzig 1943, 117.
- 18 AUGUSTINUS, *De Magistro* I, c. 2 (Ausgabe CARL JOHANN PERL, Paderborn 1959, 2f). Nach Ansicht des Herausgebers dürfte diese Auslegung des Herrenwortes vom »Gebet in der Kammer« im „gesamten Schrifttum Augustins vereinzelt dastehen“ (83), so daß sich der Eindruck einer sprachtheoretisch motivierten Akzentuierung verstärkt; dazu KURT FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, 121f.
- 19 AUGUSTINUS, a.a.O., I, c. 46. Zu dem begreiflichen Einwand PAUL SIMONS, daß Christus hier auf eine erkenntnistheoretische Funktion reduziert werde, ist mit PERL auf die frühe Entstehungszeit der Schrift hinzuweisen, in der die augustinische Christologie allenfalls erste Umrisse gewonnen hatte.
- 20 Näheres zum Problem des sprachlichen Bildbezugs in meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik*, die, ungeachtet ihres analytischen Interesses, um die Reaktivierung dieses Moments bemüht ist (München 1970).
- 21 In seiner Studie »Im Worte sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns« machte GEORG BAUDLER deutlich, daß dieser Imperativ gleichzeitig im Zusammenhang mit Hamanns Londoner Erlebnis gesehen werden muß, das ihn „im Worte sehen“ lehrte (Bonn 1970, 50–69).
- 22 Nach WILHELM LAMBERT (*Franz von Baaders Philosophie des Geistes*, Innsbruck/München 1978) erläuterte BAADER diesen Imperativ mit dem Satz: „Ich sehe zwar deine äußere Gestalt, aber nicht deine innere, die mir erst dein Wort vor das innere Auge bringen kann“ (139).
- 23 SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* II, München 1956, 34.
- 24 Nach HENRI und H.A. FRANKFORT, *Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbilds im Alten Orient*, Stuttgart 1954, 115f.
- 25 Nach HANS VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955, 107f.
- 26 CAMPENHAUSEN, a.a.O., 105.
- 27 Dazu die Studie von MAX ZEPF, *Augustins Confessiones* (Tübingen 1926), der bei der Ausleuchtung der Vorgeschichte aus dem Asklepios-Hymnus des Aristides den Satz zitiert: „Die einen besingen dies, die andern das und werden so immer singen – ich aber will dessen gedenken, was ich selbst erfuhr“ (79).
- 28 AUGUSTINUS, *Confessiones* X, c. 8.
- 29 AUGUSTINUS, *Confessiones* X, c. 16; dazu CLAUS VON BORMANN, *Der praktische Ursprung der Kritik*, Stuttgart 1974, 22.
- 30 Dazu GERHARD VON RAD, *Die Botschaft der Propheten*, München/Hamburg 1967, 166–171; für VON RAD gehören die Konfessionen „ins Zentrum jeder

- Jeremia-Interpretation“ (169); ferner KLAUS BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1975, 113–128.
- 31 GOETHE, *Dichtung und Wahrheit* (II, 7); nach GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 58; dazu ferner die Bemerkung BERT NAGELS zur »Autobiographik« in seiner Monographie »Kafka und Goethe«, Berlin 1977, 145–148.
 - 32 NIETZSCHE, *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin*, § 1 Näheres zur Rolle von Nietzsches Subjektivität in diesem werkbiographischen Selbstporträt in meiner Schrift »Nietzsche für Christen« (Herder-Bücherei 1056, Freiburg/Br. 1983, 40f).
 - 33 NIETZSCHE, *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin*, § 1.
 - 34 NIETZSCHE, *Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe*: Also sprach Zarathustra, § 3. Dazu bemerkte THOMAS MANN: „Die Seite ist ein stilistisches Meisterstück, sprachlich ein wahrer tour de force, zu vergleichen nur etwa der wundervollen Analyse des Meistersinger-Vorspiels in »Jenseits von Gut und Böse« und der dionysischen Darstellung des Kosmos am Ende des »Willens zur Macht«“ (Neue Studien, Frankfurt/M. 1948, 121). Gleichzeitig ist der Text ein hervorragendes Beispiel für die Glanzlichter, die Nietzsche seinen Werken aufzusetzen vermochte, als er sie in »Ecce homo« einer neuerlichen »Lektüre« durch das Medium seiner eigenen Person unterzog.
 - 35 Näheres zu dem paulinischen »Modell« und seiner Abgrenzung vom genuinen Offenbarungsempfang des Apostels in meiner Studie »Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung«, Graz 1981, 174.
 - 36 Nach dem von WILHELM THIMME seiner Ausgabe der »Bekenntnisse« (München 1982, 459–463) beigegebenen Verzeichnis der Bibelzitate ist Paulus der von Augustinus in seinem Bekenntniswerk nach den Psalmen weitaus am häufigsten zitierte Autor.
 - 37 Was den Rückbezug zu Paulus anlangt, so nimmt sich vor allem die mächtige Sprachgebärde des Nachberichts zur Ostia-Vision (Confessiones IX, c. 10), der in seinen vorwärtsstürmenden »Sprüngen« die Stufenfolge des geistigen Aufschwungs zu Gott nachzeichnet, wie eine einzige Reminiszenz an die Sprachekstase der »Narrenrede« aus. Und in der berühmten Stelle über den Tod des Freundes, der den Bekenner sich selbst zu einer einzigen großen Frage werden läßt (factus sum mihi quaestio magna), klingt unüberhörbar die aus vergleichbarer Betroffenheit gestellte Frage des Römerbriefs nach: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem todverfallenen Leib erretten?“ (7,24) Dazu WALTER SCHMITHALS, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980, 73ff; ferner die Ausführungen meiner Schrift »Dasein auf Abruf« (Düsseldorf 1981, 88f), die näher auf die Stelle der »Confessiones« (IV, c. 6) eingeht.
 - 38 AUGUSTINUS, *Confessiones* I,1,1; dazu ROMANO GUARDINIS Schrift »Die Bekehrung des Aurelius Augustinus«, Leipzig 1935, 23–28.
 - 39 KIERKEGAARD, *Die Tagebücher IV* (Ausgabe DIEDERICH), 284.
 - 40 KATZ, *Philosophie der Sprache* (Originaltitel: *The Philosophy of Language*), Frankfurt/M. 1969, 24.
 - 41 So der Titel der von HILDEGARD JONE hrsg. Fragmentensammlung, Regensburg 1935.

Zum zweiten Kapitel

- 1 GUARDINI, Die Wahrheit und der Friede, Frankfurt/M. 1952, 39.
- 2 Ebd.
- 3 GUARDINI, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940, 28–50; dazu meine Monographie »Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis«, Paderborn 1979, 44f.
- 4 GUARDINI, a.a.O., 32.
- 5 AUGUSTINUS, De vera religione, c. 72; ähnlich formuliert er im 4. Buch seiner »Confessiones«.
- 6 NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral III, § 9.
- 7 Näheres dazu in meiner Schrift »Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie«, Düsseldorf 1980, 41ff; 91ff.
- 8 Dazu mein Beitrag »Ist der Mensch, was er sein kann?«, in: Stimmen der Zeit 199 (1981) 291–300.
- 9 NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung: Die »Vernunft« in der Philosophie, § 5; ähnlich äußerte sich Nietzsche auch hinsichtlich der latenten Gott-Bezogenheit der Musik; dazu KARL SCHLECHTA, Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien I (1972) 353–422; ferner das Werk von DIETER HENKE, Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Pfullingen 1978.
- 10 Der Gedanke ist von erheblicher sprach- und kulturkritischer Relevanz. Ein wirklich atheistisches Reden wäre nach NIETZSCHE erst unter der Bedingung gegeben, daß es gelänge, die Sprache aus dem Reglement des »natürlichen« Ordnungssystems zu befreien und im Bruch mit den grammatischen Normen zu gebrauchen. Obwohl Nietzsche selbst den sprachlichen Ausdruck bis an das ihm erreichbare Extrem treibt, liegt ihm die Möglichkeit einer derartigen Emanzipation doch so fern, daß er sie faktisch nicht in Betracht zieht, so sehr er gleichzeitig in kühnem Vorgriff auf WITTGENSTEIN mit der Möglichkeit einer »Sprachverführung des Denkens« rechnet (Zur Genealogie der Moral I, § 13). Dagegen wird man sich fragen müssen, ob das, was für ihn bloßes Konstrukt blieb, nicht längst im Werk von JAMES JOYCE und PAUL CELAN verwirklicht ist. Nach WERNER EGK trat ein vergleichbarer Bruch im Bereich der Musik, aus der nach Nietzsche immer noch der Christenglaube herauszuhören ist, mit der Ablösung des tonalen Systems durch die Reihentechnik ein. So gesehen hätte sich RICHARD STRAUSS einer schweren Täuschung hingegeben, als er einer brieflichen Äußerung zufolge glaubte, mit seiner »Alpensinfonie« (op. 62), einem Werk ungetrübter Tonalität und opulenten Melodienreichtums, das Paradigma eines atheistischen Tonstückes geschaffen zu haben.
- 11 Darin ist es umgekehrt begründet, daß der anselmische Gottesbeweis auch auf einem sprachkritisch-hermeneutischen Weg geführt werden kann; Näheres dazu in meiner Schrift »Der schwere Weg der Gottesfrage« (Düsseldorf 1982).
- 12 POTEAT, Gott und das »private Ich«, in: DALLAS M. HIGH, Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972, 122–132.
- 13 Es gehört zu den tragischen Ausfallserscheinungen des christlichen Bewußtseins, daß die Gestalt Jesu von ihm ausschließlich – und selbst hier nur bedingt – in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung gesehen wurde. Wie aber schon HEGEL zeigte,

verdankt ihr auch die menschliche Freiheitsgeschichte den entscheidenden Anstoß. Und ebenso ist es im Zusammenhang mit der heutigen Schärfung des Sprachbewußtseins unerläßlich, den Beitrag Jesu zur Entwicklung des menschlichen Sprachbewußtseins zu würdigen.

- 14 Dazu die Ausführungen WILHELM DILTHEYS zum Themenkreis der Biographie und Selbstbiographie in den »Entwürfen zur Kritik der historischen Vernunft« (Plan der Fortsetzung zum »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«), in: Gesammelte Schriften VII, Leipzig/Berlin 1927, 199ff 246ff; ferner GEORG MISCH, Studien zur Geschichte der Autobiographie, Göttingen 1960.
- 15 GREGOR VON NAZIANZ, Carmen 29 (gekürzt); nach JOSEF HOCHSTAFFL, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 108.
- 16 AUGUSTINUS, Confessiones IV, c. 4; in seinen »Retractationes« meint Augustinus freilich, daß es sich in dieser Schilderung eher um eine „leicht hingeworfene Redensart als um ein ernstzunehmendes Bekenntnis“ gehandelt habe. Doch ließ sich die Nachwelt durch diese Äußerung nicht am tatsächlichen Sellenwert des Textes irremachen; dazu die Studie des im Konzentrationslager ungekommenen Philosophen PAUL LANDSBERG, Die Erfahrung des Todes (Originaltitel: Essai sur l'Experience de la mort), Frankfurt/M. 1973, 43–49.
- 17 AUGUSTINUS, Confessiones X, c. 27.
- 18 Dazu nochmals die Ausführungen POTEATS (S. 36, Anm. 12).
- 19 Das in dieser Strophe zustande gekommene Sprachereignis ist um so erstaunlicher, als es sich über das schon zu GOETHES Zeiten unmögliche »balde« hinwegsetzt, ohne daß ein Mißklang fühlbar wird.
- 20 Davon zu unterscheiden ist der ethische Mißbrauch, der mit der Sprache im Fall der Lüge getrieben wird. Hier wird die Sprache zum Mittel der Tarnung und Täuschung, doch so, daß die dabei auftretende Verstörung im menschlichen Willen, nicht in der Aussage liegt. Aus diesem Grund gehört das Problem der Lüge, wie gegen wiederholte Einwendungen festzuhalten ist, nicht in den Kontext des Problemfelds, das mit dem Thema der »religiösen Sprachbarrieren« ausgemessen ist. Dazu die im übrigen glänzende Besprechung meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik« (München 1980) durch HANS WALDENFELS in: Theologische Revue 78 (1982) 329–333.
- 21 Der Sammelband »Sprachnot und Wirklichkeitszerfall, dargestellt an Beispielen neuerer Literatur« wurde von ELISABETH MEIER (Düsseldorf 1972) herausgegeben; den Band »Manipulation durch die Sprache« (Reinbek bei Hamburg 1980) verfaßte der theologische Linguist RUPERT LAY.
- 22 HEIDEGGER ging auf diesen Problemkreis vor allem im 4. Kapitel von »Sein und Zeit« (§§ 25ff) ein, PICARD in seinem Buch »Die Flucht vor Gott« (von 1935). Auf die »Absperrung des Universums der Rede« im Lebensraum der »eindimensionalen Gesellschaft« verweilt demgegenüber MARCUSE in »Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft«, Neuwied und Berlin 1970, 103–123.
- 23 Vita Sancti Anselmi I, c. 4 (29), verfaßt von Anselms Freund und Reisebegleiter EADMER; eine von GÜNTHER MÜLLER geschaffene Übersetzung erschien unter dem Titel »Das Leben des Heiligen Anselm von Canterbury«, München 1923.

- 24 Näheres dazu in meiner Schrift »Gott verstehen« (München/Freiburg/Br. 1971, 84–100.
- 25 PASCAL, *Pensées*, § 183.
- 26 A.a.O., § 212.
- 27 PICARD, *Die Flucht vor Gott*, 29ff; 107ff; 131–147.
- 28 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1935, 167–170.
- 29 A.a.O., 162.
- 30 PICARD, *Die Flucht vor Gott*, 98f.
- 31 PASCAL, *Pensées*, § 358.
- 32 Näheres dazu in meiner Schrift »Menschsein in Anfechtung und Widerspruch«, 119f.
- 33 GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960.

Zum dritten Kapitel

- 1 HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München 1937, 3–9.
- 2 Ebd.
- 3 Zur Begründung dieser Lesart siehe BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, 110f.
- 4 Nach MARTIN BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1921, 56f.
- 5 Über die Gefahr der Reflexivität hat sich BUBER vor allem in seiner Schrift »Gottesfinsternis« (Zürich 1953, 149f) geäußert; Näheres dazu in meinem fundamentaltheologischen Grundriß »Glaubensverständnis«, Freiburg/Br. 1975, 85.
- 6 In dieser kommunikationskritischen Akzentuierung liegt der Kafka-Text meinem Beitrag »Der schwierige Weg« zugrunde, in: *Stimmen der Zeit* 197 (1979) 651 bis 664; mit HOFMANNSTHALS »Chandos-Brief« befaßt sich meine Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik«, München 1980, 43ff.
- 7 HOFMANNSTHAL, Ein Brief, in: *Erzählungen und Aufsätze*, Frankfurt/M. 1961, 337 bis 348.
- 8 KAFKA, Eine kaiserliche Botschaft, in: *Erzählungen*, Frankfurt/M. 1946, 169f; dazu NAGEL, *Kafka und die Weltliteratur*, 136f.
- 9 Dazu KAFKA, Über das Schreiben, hrsg. von ERICH HELLER und JOACHIM BEUG, Frankfurt/M. 1983, 51–61. Eine Interpretation der Erzählung bietet meine Schrift »Menschsein in Anfechtung und Widerspruch«, 49–57.
- 10 Vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Tier“ sprach NIETZSCHE außer in einer Nachlaßnotiz (*Die Unschuld des Werdens* II, § 295) in »Jenseits von Gut und Böse« III, § 62; das Theorem vom Menschen als Mängelwesen entwickelte GEHLEN in seinem Werk »Der Mensch« (von 1940).
- 11 Dazu GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957, 44–51.
- 12 Näheres dazu in der Studie von HORST JÜRGEN HELLE, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, Stuttgart 1977.
- 13 Stellenangabe S. 45, Anm. 31.
- 14 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, Über die Würde des Menschen, Frankfurt/M. o.J., 53.

- 15 Außer Betracht bleibt in diesem Zusammenhang, wie schon S. 42, Anm. 20 vermerkt, das Phänomen der Lüge, da bei ihm das Moment der Perversion in der Moralität des Menschen zu suchen ist.
- 16 TERTULLIAN, *De spectaculis*, c. 30; dazu NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral I*, § 15, sowie die Hinweise meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren«, 177; 202; ferner die umfassende Untersuchung von ILONA OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- 17 GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio VI*, C. 3, wobei der Kirchenvater bei seinen Hörern voraussetzt, daß sie die Bildworte vom Eckstein (Mk 12,10) und Felsen (1Kor 10,4) auf Christus zu deuten wissen.
- 18 BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistola 188*, n. 1; dazu JOSEPH BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, 107–110.
- 19 LESSING, *Anti-Götze*, § 13.
- 20 Das gilt in erster Linie von seiner Flugschrift »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« (von 1777), auf die sich wesentliche Teile des Kierkegaardschen Werks beziehen, ohne daß sie damit schon voll aufgearbeitet wäre. Dazu die Hinweise meiner hermeneutischen Fundamentaltheologie »Glaubensverständnis«, Freiburg/Br. 1975, 29f; ferner mein Beitrag »Mit anderer Stimme. Predigt als Rückübersetzung«, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 11 (1982) 97–112.
- 21 Zur Streitschrift BALTHASARS siehe die Ausführungen meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren«, 219ff; zu dem reich dokumentierten »Fall Küng« fehlt noch immer eine die Folgen für den theologischen Disput bedenkende Würdigung.
- 22 EUSEBIUS, *Tricennatrede*; dazu meine Ausführungen in »Religiöse Sprachbarrieren«, 188ff.
- 23 Mit kaum zu überbietender satirischer Schärfe stellte das ALDOUS HUXLEY in seinem Zukunftsroman »Brave New World« heraus.

Zum vierten Kapitel

- 1 GUARDINI, *Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes göttlicher Komödie*, Tübingen/Stuttgart 1946, 50.
- 2 Dazu nochmals die Ausführungen S. 51ff.
- 3 Stellenangabe zu diesem Schlüsseltext siehe S. 26, Anm. 34.
- 4 Ebd.
- 5 Dazu auch die Ausführungen meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, 270.
- 6 HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, in: *Die Sprache (Gestalt und Gedanke V)*, München 1959, 154.
- 7 Dazu WALTER SCHMITHALS, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980, 175–178.
- 8 Als wichtigstes Kriterium für die Verwendung eines vorgegebenen, von Paulus lediglich redigierten Textes spricht der Vergleich mit der soeben zitierten Römerstelle (8,35–39). Abgesehen davon, daß der Hymnus überwiegend in »falsifizierenden« Wendungen von der Liebe spricht, ist bei Paulus eine derart zentrale Aussage über die Liebe nicht denkbar ohne einen ausdrücklichen

Rückbezug auf Christus, durch den er (nach Gal 2,20) die entscheidende Liebeserfahrung gewann, und von dessen Liebe er sich gedrängt weiß (2Kor 5,14).

- 9 AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum* 41,2–10.
- 10 Nach BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, 62. Mit der Anspielung auf den Schluß der paulinischen »Narrenrede« (2Kor 12,2ff) gibt SYMEON zu verstehen, daß er sich, was seine mystischen Erfahrungen anlangt, dem Apostel durchaus gleichgestellt fühlt.
- 11 LE FORT, *Aufzeichnungen und Erinnerungen*, Einsiedeln 1951, 34; dazu die Ausführungen meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren« (47ff) und meiner Schrift »Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung GERTRUD VON LE FORTS«, Regensburg 1980, 15f.
- 12 Dazu meine Erklärung des Kolosser- und Philemonbriefs, Einsiedeln 1956, 84 bis 90.

Namenregister

- Abälard, P. 27, 60
Anselm von Canterbury 43, 87f.
Arendt, H. 13
Aristides 21
Augustinus 18f., 22f., 25, 27f., 39f.,
68, 73, 85–88, 91

Baader, F. von 19, 85
Balthasar, H.U. von 62, 90
Baltzer, K. 86, 89
Baudelaire, Ch. 84
Baudler, G. 85
Benjamin, W. 10, 12f., 84
Bernhard von Clairvaux 60, 90
Bernhart, J. 90
Bormann, C. von 85
Buber, M. 32, 51, 56, 89, 91

Campenhausen, H. von 22, 59, 85
Celan, P. 87
Claudius, M. 41

Dante 9ff., 41, 49, 67f., 84
Descartes, R. 16
Dilthey, W. 88

Eadmer 88
Ebner, F. 30
Egk, W. 87
Eichendorff, J. von 70, 74
Eusebius von Caesarea 63, 90

Flasch, K. 85
Frankfort, H. und H.A. 85

Freud, S. 15

Gadamer, H.-G. 25, 86
Gehlen, A. 55, 89
Glatzer, N. 85
Goethe, J.W. von 12f., 16, 18, 25,
41, 71, 74, 85f., 88
Goeze, M. 60f.
Gregor von Nazianz 22, 25, 27, 38,
60, 88, 90
Guardini, R. 32f., 35, 46, 55, 67, 87,
89f.

Hamann, J.G. 19, 81, 85
Hebbel, F. 66
Hegel, G.W.F. 13, 33, 87f.
Heidegger, M. 35, 42–45, 47, 49, 65,
70, 84, 88ff.
Helle, H.J. 89
Henke, D. 87
High, D.M. 87
Hochstaffl, J. 88
Hölderlin, F. 49
Hofmannsthal, H. von 51ff., 69, 89
Humboldt, W. von 11f., 84
Hutten, U. von 65
Huxley, A. 90

Jaspers, K. 16, 37
Jeremia 23f., 27
Jesaja 50, 78
Jone, H. 86
Joyce, J. 87

- Kafka, F. 11, 51f., 54f., 69, 84, 89
 Kalow, G. 84
 Kant, I. 18, 85
 Katz, J.J. 29, 86
 Kelsos 60
 Kierkegaard, S. 28f., 61, 86, 90
 Klee, P. 13
 Küng, H. 62, 90
- Lambert, W. 85
 Landsberg, P. 88
 Lay, R. 42, 88
 le Fort, G. von 79, 91
 Lessing, G.E. 60f., 90
 Luther, M. 11, 61, 84
- Mann, Th. 86
 Marc Aurel 21
 Marcuse, H. 35, 88
 Meier, E. 42, 88
 Misch, G. 88
 Mörike, E. 40
 Müller, G. 88
- Nagel, B. 84, 86, 89
 Nietzsche, F. 25ff., 34, 36, 41f., 55f.,
 59, 65, 68ff., 79, 86f., 89f.
 Nikolaus von Kues 11, 84
 Nossack, H.E. 84
 Novalis 16, 85
- Opelt, I. 90
 Overbeck, F. 27
- Pascal, B. 34, 43ff., 54, 89
 Paulus 25ff., 37, 59, 72, 80, 82f., 86,
 90f.
 Péguy, Ch. 66
 Petrarca, F. 22f.
 Picard, M. 42–45, 54, 88f.
 Pico della Mirandola 57f., 89
 Platon 14
 Poteat, W.H. 36, 87f.
- Rad, G. von 85f.
 Rosenzweig, F. 14f.
 Rousseau, J.J. 27
 Ryle, G. 36f., 40
- Schelling, F.W.J. 12f., 84
 Schlechta, K. 87
 Schleiermacher, F. 12f.
 Schmithals, W. 86, 90
 Schneider, C. 21, 85
 Scholem, G. 84
 Simon, P. 85
 Stifter, A. 40
 Strauss, R. 87
 Symeon 50, 73f., 91
- Tertullian 59f., 90
 Thimme, W. 86
- Waldenfels, H. 88
 Werfel, F. 84
 Wimmel, W. 85
 Wittgenstein, L. 17, 29, 87
- Zepf, M. 85